Pensar la política desde los clásicos 2

Tomás Várnagy
(compilador)

IIº ciclo de conferencias de Teoría y Filosofía Política

Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires

Pensar la política desde los clásicos

IIº ciclo de conferencias de Teoría y Filosofía Política

Tomás Várnagy

(compilador)

Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales, UBA

2012

Pensar la política desde los clásicos: IIº ciclo de conferencias de Teoría y Filosofía Política

FSOC-UBA/ Tomás Várnagy... [et.al.] ; compilado por Tomás Várnagy.
1a. ed. - Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2012. CD-Rom.
Diseño de tapa y diagramación: Eric Várnagy
Se terminó de replicar en diciembre de 2012.

ISBN 978-950-29-1391-9

1. Filosofía Política.
I. Várnagy, Tomás.
II. Várnagy, Tomás, comp.

CDD 320.01

Índice

Prólogo
TOMÁS VÁRNAGY 6

Aristóteles: una presencia insoslayable para el presente
MIGUEL ROSSI 20

La servidumbre de la ciudadanía
BÁRBARA PÉREZ JAIME 31

El reverso de Thomas Hobbes. Lecturas descentradas sobre su vigencia.
IGNACIO LUIS MORETTI 42

De amores, abrazos y tortillas. La preponderancia del amor y de lo afectivo en el pensamiento y la acción política.
FEDERICO GARCÍA 61

La Idea y el Estado como concreción de lo político
ANTONIO A. SANLES 95

El problema de las manos sucias en política. Apostillas a un texto de Michael Walzer
CECILIA ABDO FEREZ 111

Construyendo ciudadanía: dilemas filosófico-morales
MARÍA LAURA EBERHARDT 117

¿El desborde de la política? La guerra como problema teórico-político
RICARDO J. LALEFF ILIEFF 141

Hegel y el fin de la historia
TOMÁS VÁRNAGY 160

Sobre La Mandrágora *de Maquiavelo*
GABRIELA MARÍA ACOSTA y ANA LAURA LOZANO 174

El gaucho argentino: la lucha por su significación en la construcción de la *identidad nacional*
ENRIQUE DIACOVETZKY 185

Lo político y las formas de comunicación. Una perspectiva para leer a los autores clásicos
LILIANA DEMIRDJIAN 205

¿Por qué no comparar?
DIEGO CONNO 226

"Breve nota sobre la colonialidad de los saberes hegemónicos, el eurocentrismo y la promesa de los saberes populares"
ATILIO A. BORON 234

Controversias en la teoría feminista contemporánea: reflexión filosófica y práctica política
ANABELLA DI TULLIO y ROMINA SMIRAGLIA 245

La relación entre *oikos* y polis en Aristóteles
HERNÁN BORISONIK 267

La división social y el régimen político en la tradición republicana. Los aportes de Maquiavelo, Montesquieu y los autores de El Federalista
SEBASTIÁN ROSENZWEIG 276

La dimensión deliberativa de la democracia
SILVIA DEMIRDJIAN y MARINA ACOSTA 191

Historicidad y política en el pensamiento de Claude Lefort: una interpretación entre Marx y Merleau-Ponty
ERIKA HACK 303

Prólogo

Tomás Várnagy

Este libro surgió de la compilación de las charlas y trabajos del "IIº Ciclo de Conferencias de Teoría Política", abierto y gratuito con 209 inscriptos, llevado a cabo durante cuatro jueves de noviembre de 2011 en el Auditorio de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), organizado por quien esto escribe y con la participación de docentes de las asignaturas *Teoría Política y Social I* y *II* (Cátedras del Dr. Atilio A. Boron), Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. El Ciclo, además de estar auspiciado por la Carrera de Ciencia Política, fue declarado de interés académico por el Consejo Directivo de dicha Facultad.

Los actores de esta actividad fueron docentes y auxiliares de las cátedras de "Teoría Política y Social I" y "Teoría Política y Social II" (Cátedras del Dr. Atilio A. Boron), quienes presentaron oralmente sus temas de investigación a un público de diversa extracción en una actividad abierta y gratuita y, en este sentido, creemos que fue una actividad de extensión en su más amplia expresión.

El objetivo fundamental de este "IIº Ciclo de Conferencias de Teoría Política" fue dar a conocer a un público general las investigaciones que se realizan dentro del marco de una Cátedra; en otras palabras, fue una transferencia de producción de conocimientos que contribuyó a la difusión y la capacitación de temas políticos de relevancia. Este Ciclo también puede calificarse como un seminario interno de Cátedra, para que cada integrante sepa de las tareas realizadas por los otros miembros de la misma y, asimismo, como un proceso de "publicidad" que da a conocer sus resultados a un auditorio de espectadores no necesariamente especializados en las temáticas expuestas o en mecanismos académicos típicos de congresos y jornadas.

Agradecemos a las autoridades de la Carrera de Ciencia Política por el generoso apoyo prestado, y también agradecemos a los oradores y expositores del Ciclo, a quienes reseñamos brevemente su pertinencia académica con un resumen de su CV y del trabajo escrito, presentados en el orden que se siguió en las conferencias.

Miguel Ángel Rossi es Doctor en Ciencia Política, Universidad de San Pablo (USP). Investigador del CONICET. Profesor Titular Regular de la Cátedra de Filosofía y Asociado a cargo de la Cátedra de Teoría Política y Social I, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Autor de sendos artículos a nivel nacional e internacional y libros inscriptos en el área de teoría y filosofía política. Investigador Independiente del CONICET.

El capítulo de Rossi, *Aristóteles: una presencia insoslayable para el presente*, orienta su reflexión en torno a una explicitación de los supuestos por los cuales el pensamiento político de Aristóteles puede ser considerado fundamental a la hora de pensar nuestra actualidad. En tal sentido, privilegia dos aspectos cruciales: el primero atiende a la dimensión del *logos* como fundamento del *zoon politikón*, y el segundo a las categorías de ciudadanía y soberanía. Uno de los supuestos en juego gravita en mostrar cómo Aristóteles agrega un tercer criterio en lo que respecta a definir el régimen político a partir de la noción de ciudadanía, cobrando especial importancia la facultad del juicio deliberativo. Otro de los supuestos para pensar la política se sustenta en el pasaje de una visión sustancialista de la *polis* a una teoría de la acción.

Bárbara Pérez Jaime es Licenciada y Profesora en Ciencia Política, UBA. Jefe de Trabajos Prácticos en Teoría Política y Social II, Cátedra Borón; y directora del proyecto **"**Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno" Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Candidata a Magister en Comunicación y Cultura, UBA y cursando la Carrera de Especialización en Políticas Sociales, también en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

El trabajo de Pérez Jaime, *La servidumbre de la ciudadanía*, se pregunta si "ser ciudadano", "sentirse ciudadano" y "ejercer la ciudadanía", son la misma cosa. Considera que dando por sentado que la condición de ciudadano requiere la pertenencia a una sociedad organizada en democracia, el status de ciudadano no es una condición intrínseca del individuo, sino que es una categoría jurídica del derecho constitucional que le permite participar en los asuntos políticos del Estado. A lo largo del trabajo, trata

de mostrar que la ciudadanía es también sólo una servidumbre y no sólo un acto de libertad.

Ignacio Luis Moretti es Licenciado en Ciencia Política, UBA, Diploma de Honor (2005). Diploma de Estudios Avanzados en Economía y Política, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2007), y Magíster en Ciencia Política, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2010). Actualmente es doctorando del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Docente de las materias Teoría Política y Social I y II, Cátedra Borón, desde el año 2002. Ha participado, en calidad de investigador en formación, en diferentes grupos de investigación en la UBA (UBACyT y Reconocimiento Institucional) y en universidades privadas. Asimismo, ha participado en numerosos Congresos, Jornadas y Cursos en calidad de ponente, y publicado artículos en revistas especializadas, relacionados principalmente con temas de teoría y filosofía política, historia intelectual e historia política.

El artículo de Moretti, *El reverso de Thomas Hobbes. Lecturas descentradas sobre su vigencia*, se propone abordar desde un punto de vista diferencial diversas aristas del pensamiento de Thomas Hobbes, con el objetivo de matizar la mirada canónica y clásica del autor de Malmesbury, a través de una crítica de ciertos lugares comunes o clichés acerca de la teorización hobbesiana. En este sentido, el artículo aborda los siguientes temas: ¿Es posible realizar una interrogación sobre la democracia en Hobbes? O, en otros términos, ¿Acaso Hobbes es meramente un defensor de la monarquía absoluta? El Leviatán como creación artificial y voluntaria de un poder común, cuya "marca de soberanía" principal es la Ley, una ley común. El poder común, las corporaciones y los individuos poderosos o, si se quiere expresar en estos términos, ¿El Leviatán es, por definición, la estructura funcional para la multiplicación del poder de estos grupos o, acaso, puede interpretarse como el límite a dichos poderes? El conflicto político en Thomas Hobbes.

Federico García es Licenciado en Ciencia Política, UBA, y actualmente se encuentra cursando la Maestría en Comunicación y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Es ayudante de Teoría Política y Social II en la

Cátedra Borón, profesor de Historia en educación secundaria y asistente técnico del INAES del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Actualmente forma parte de los miembros del Colectivo de música popular La Lija. En el marco de su trabajo académico se encuentra investigando los diversos usos de la palabra y el lenguaje en la construcción de la democracia contemporánea y cómo ésta tiene un rol preponderante en la construcción del Estado moderno y la forma de sujeto que lo reproduce.

El capítulo de García, *De amores, abrazos y tortillas. La preponderancia del amor y de lo afectivo en el pensamiento y la acción política*, consiste y tiene como objetivo profundizar la investigación teórica acerca de cuán importante es, en un pensamiento que tiene como fin la transformación de las relaciones sociales existentes, preponderar una concepción crítica a la concepción burguesa del amor y de sus prácticas. No se puede pensar la superación de las desigualdades existentes en las sociedades contemporáneas más que con un pensamiento que escape (en el sentido físico y espiritual) a las normativas vigentes en la ciencia, en la racionalidad y en el derecho burgués, y se establezca en acción como instante espontáneo no categorizable, afectivo en el sentido no fetichista de su concepción. Por medio del análisis de tres acontecimientos diferentes entre sí, como el levantamiento de San Cristóbal de las Casas por el EZLN, la publicación de la obra teatral *Los Justos* de Albert Camus, y la existencia efímera de Ernesto Guevara, García intenta hacer relevante la preponderancia del amor en la política en dos sentidos: uno, como experiencia/acontecimiento indefinible que en la actualidad cobra, por medio de determinados dispositivos, sentido estadístico, y; dos, como potencia o instante pre-figurativo de interrupción revolucionaria que, al no poder prevenirse, calcularse o predecirse, se impone como porvenir de nuevas relaciones sociales.

Antonio Sanles es Licenciado en Ciencia Política, UBA; Jefe de Trabajos Prácticos de Teoría Política y Social II, Facultad de Ciencias Sociales, UBA; Profesor Adjunto en Ciencia Política, CBC, UBA; Adjunto en Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, UNLaM. Director del proyecto “La Filosofía Política como pensamiento de la Comunidad. Modos de subjetivación y forma política en la Teoría política Moderna y Contemporánea” del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

El trabajo de Sanles, *La Idea y el Estado como concreción de lo político* considera que, a pesar del atraso político y económico en que se encontraba Alemania hasta comienzos del siglo XIX, la producción filosófica fue prolífica y de gran relevancia. Inscripto en la corriente idealista, Hegel despliega una nueva forma de pensar la realidad, que constituye la dialéctica. Organizado en tríadas su análisis se caracteriza por considerar los hechos como procesos en constante fluir, en los cuales cada categoría carece de completitud, y lleva en sí misma su propia negación y en su búsqueda de realización alcanza una instancia inmediata superior que es el intento de totalidad de la que precede. Hegel señala que la historia es la "marcha de la razón en el mundo", y que las instituciones humanas son el producto del devenir dialéctico. Concluye que los principios éticos tienen su realización suprema en el Estado, cuya función es promover el bienestar y asegurar el derecho de los individuos, que se organiza a través de una constitución, producto de la historia.

María Cecilia Abdo Ferez es Licenciada en Ciencia Política, UBA, y Doctora en Teoría Política por la Facultad de Filosofía III de la Universidad Humboldt de Berlín. Es docente de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, y del Instituto Universitario Nacional de Artes (IUNA) e investigadora en Teoría Política moderna del CONICET.

El artículo de Abdo Ferez, *El problema de las manos sucias en política. Apostillas a un texto de Michael Walzer*, indaga en el dilema moral clásico, planteado usualmente en la teoría y la práctica políticas: el de las "manos sucias". Lo hace a partir de la lectura de un artículo de Michael Walzer, de título homónimo, publicado en la década de 1970 en los Estados Unidos, que suscitó una gran controversia. El problema de las manos sucias está encarado por Walzer como la forma de *sentido común* de entender la política: creemos que hacer política es, en algún momento, tener que ensuciarse las manos, hacer algo moralmente incorrecto para alcanzar un fin. Si el político en cuestión no lo hiciera, lo menospreciaríamos, sostiene Walzer. No obstante, el autor plantea cómo restablecer el código moral quebrado a partir de indagar en las formulaciones clásicas del problema en la teoría política y la literatura. Nuestro interés está en criticar su resolución y a la vez, en imbricar este dilema con las teorías políticas que se sustentan en la afirmación de sistemas valorativos plurales y, en algunos casos, irreconciliables.

María Laura Eberhardt es Licenciada en Ciencia Política, UBA, Magíster en Ciencia Política y Sociología de FLACSO y Doctora en Ciencia Política de la UNSAM. Fue becaria doctoral y posdoctoral del CONICET y es docente de Teoría Política y Social II (UBA), Ciencia Política (CBC) y Sociología (UNAJ). Es directora de un proyecto UBACyT y ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales.

El capítulo de Eberhardt, *Construyendo ciudadanía: dilemas filosófico-morales*, reflexiona sobre la noción política de ciudadanía, desde la concepción antigua como "libertad positiva" propia de la democracia directa ateniense, hasta la noción moderna, o "libertad negativa", característica de los grandes Estados representativos. Con ese fin, se retoma a los autores clásicos que teorizaron sobre ambas concepciones como ser Rousseau, Constant y Tocqueville. El interés consiste en indagar cómo una práctica de participación política activa y comunitaria, dominante en los tiempos platónicos, luego eliminada bajo el mundo feudal, reemplazada pero en parte también recordada por los pensadores iluministas, y luego, finalmente despreciada en los años conductistas del siglo XX bajo la pretensión de ciudadanos pasivos e individualistas, aparece hoy, tras la crisis de representación contemporánea, bajo diferentes formas y desde nuevas perspectivas participativas y deliberativas, como un posible complemento a la institucionalidad representativa o indirecta.

Ricardo J. Laleff Ilieff obtuvo un diploma de honor en la licenciatura en Ciencia Política, UBA, es Magíster en Defensa Nacional de la Escuela de Defensa Nacional y Doctorando en Ciencias Sociales de la UBA. Además de ser docente de dicha casa de estudio, se desempeña actualmente como becario CONICET especializándose tanto en el estudio de la problemática militar latinoamericana como así también en la indagación teórica-política sobre la guerra y la violencia en la obra de Antonio Gramsci y Carl Schmitt.

El trabajo de Laleff Ilieff, *El desborde de la política? La guerra como problema teórico-político*, analiza cómo ha sido concebida la problemática de la guerra en la tradición teórico-político occidental, planteando una serie de interrogantes que interpelan la vinculación de dicho tópico con la política. En tal virtud, se indaga si en la

modernidad guerra y política resultan momentos antitéticos o simbióticos e, inclusive, si es posible pensar lo político a partir del enfrentamiento bélico. Para ello, el trabajo rastrea la existencia de dos discursos teóricos cuya distinción remite principalmente a la localización que se le asigna a la guerra en el análisis y, en segundo plano, a su uso como categoría conceptual. De esta manera, se presenta la existencia de un discurso de desplazamiento -iniciado en el mundo griego y dominante en la teoría política- que se contrapone a un discurso de la centralidad, cuyo fundador es Carl von Clausewitz. La problematización sobre cada uno de estos discursos permite pensar ciertas aristas fundamentales de la guerra en el entramado político moderno.

Tomás Várnagy es profesor de filosofía política clásica y moderna en la Carrera de Ciencia Política, UBA y en el Magíster en Defensa Nacional (Escuela de Defensa Nacional). También enseña en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en Maestrías en otras universidades nacionales (UNLP, UNMdP, UNRC). Fue director electo de la Carrera y director concursado del Magíster. Autor de artículos, capítulos y libros en el área de filosofía política, "socialismos realmente existentes", operaciones de paz de las Naciones Unidas, y humor político.

El ensayo de quien escribe este prólogo, *Hegel y el fin de la historia*, trata sobre la idea de Estado en Hegel, quien no fue un justificador ni del Estado prusiano ni de los totalitarismos contemporáneos. En la dialéctica del Estado aparece la historia, que siempre tiene la última palabra ya que se trata del despliegue de la razón humana. La filosofía de la historia hegeliana supone una lógica inmanente de un espíritu universal que se despliega en un movimiento dialéctico que se reconoce en ese búho de Minerva que vuela en el crepúsculo. La historia universal no es más que el progreso de la libertad y se encarna en ámbitos determinados viajando de Oriente a Occidente a través de los pueblos y los grandes hombres. ¿Existe un infinito despliegue de la historia o, de acuerdo a la interpretación de Kojève y Fukuyama, hay un fin, una terminación de ella? Esta última interpretación es considerada errónea, parcial y políticamente motivada.

Gabriela María Acosta es Licenciada en Ciencia Política, UBA; DEA en Política y Economía y Maestranda en Ciencia Política de la Universidad Nacional de San Martín; se desempeña desde 2002 como docente de la materia Teoría Política y

Social I, cátedra Dr. Atilio Borón de la UBA; y ha participado en proyectos de investigación del área teoría política.

Ana Laura Lozano está preparando su última materia de la Licenciatura en Ciencia Política de la UBA; se desempeña desde 2002 como docente de la materia Teoría Política y Social I, y desde 2009 como docente de la materia Teoría Política y Social II, cátedras Dr. Atilio Borón, UBA; y ha participado en proyectos de investigación del área teoría política.

El capítulo de Acosta y Lozano, *Sobre* La Mandrágora *de Maquiavelo* indaga sobre la antropología expuesta por Nicolás Maquiavelo en su comedia teatral La Mandrágora. Asumen como punto de partida para su ensayo la existencia de puntos de cruce entre las prácticas estéticas y las prácticas políticas, y analizan las características atribuidas a los hombres en la pieza teatral, a la luz de la estructura teórico-política expuesta por el florentino en *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y en *El Príncipe*.

Enrique Diacovetzky es Licenciado en Ciencia Política, UBA, se encuentra cursando la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Nacional de San Martín. Es Ayudante de 1º ad-honorem en las asignaturas Teoría Política y Social I y Teoría Política y Social II desde agosto de 2006 y agosto de 2009, respectivamente.

El trabajo de Diacovetzky, *El gaucho argentino: la lucha por su significación en la construcción de la identidad nacional*, se propone indagar, desde una perspectiva política, sobre la lucha por la construcción de la figura mítica del gaucho argentino. Denostado primero, recuperado del olvido después, el gaucho representó en la literatura argentina del siglo XIX y principios del XX un actor fundamental, en el que es posible rastrear las huellas de las disputas de poder entre grupos antagónicos. Utilizado en el proceso de expansión de las fronteras (agropecuarias) en la batalla contra el indígena, fue asimismo aprovechado y narrado en la disputa por la institución de una identidad nacional. En ese sentido, se aborda la lectura desde una selección representativa de autores esenciales (aunque no excluyentes) de la literatura argentina: Domingo F. Sarmiento, José Hernández, Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas, a través de los cuales es posible reconocer actores, posicionamientos, intereses y conflictos que atravesaron (y atraviesan) nuestra historia y constituyeron algunos fundamentos de nuestro ser nacional

Liliana Demirdjian es Licenciada en Ciencia Política y en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Máster en Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona. Doctoranda en Ciencias Sociales. Profesora de teoría política y discurso político, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigadora categorizada y Directora de Proyectos UBACYT.

Su artículo, *Lo político y las formas de comunicación. Una perspectiva para leer a los autores clásicos* establece, primero, algunos aspectos del pasaje de la oralidad a la escritura en el mundo griego, con la intención de seguir el recorrido que lleva del mito al *logos*. Se ubica luego en el Medioevo, para dar cuenta del proceso de generalización de la escritura. Continúa con el Renacimiento y la aparición de la imprenta que signará el camino hacia la modernidad. Por último, la llegada de la era eléctrica, permite observar el retorno de la oralidad bajo una nueva modalidad. Menciona la redefinición de los parámetros en los que tiene lugar la deliberación política democrática a partir de la invención de los medios masivos de comunicación; en síntesis, examina el vínculo entre formas de comunicación y orden socio-político.

Diego Conno es Licenciado en Ciencia Política, UBA y becario doctoral CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es docente e investigador en el área de teoría política de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Se dedica a temas de teoría política moderna y contemporánea principalmente en relación con el pensamiento biopolítico contemporáneo, con énfasis en las obras de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Dirige el equipo de investigación del programa de reconocimiento institucional de la UBA R10-215 “Biopolítica: crisis y actualización del pensamiento político”. Ha publicado artículos sobre teoría política en libros y revistas especializadas.

El capítulo de Conno, *¿Por qué no comparar?*, examina algunos de los problemas que conlleva para el pensamiento político el método de análisis comparativo. Se consideran modos posibles de un pensamiento no comparativo y sus implicancias para una comprensión de las democracias contemporáneas.

Atilio A. Boron es Doctor en Filosofía por la Universidad de Harvard, Investigador Superior del CONICET y Profesor Regular Titular de Teoría Política y Social I y II de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Autor de centenares de notas y artículos académicos, entre sus libros más importantes se cuentan *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina;* T*ras el Búho de Minerva. Mercado contra Democracia en el Capitalismo de Fin de Siglo*; *Imperio & Imperialismo*; y *El Lado Oscuro del Imperio. La Violación de los Derechos Humanos por los Estados Unidos*. Actualmente dirige el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia (PLED) del Centro Cultural de la Cooperación, y es columnista regular de *Página/12* y de diversos periódicos digitales de América Latina, Europa y Estados Unidos.

La "Breve nota sobre la colonialidad de los saberes hegemónicos, el eurocentrismo y la promesa de los saberes populares" de Atilio A. Boron, hace una crítica al saber hegemónico colonial en una América latina sometida y arrasada, mostrando la necesidad de un saber crítico anti-imperialista apoyado en la teoría marxista y otros aportes para lograr una propuesta emancipatoria integral. La más grave y profunda crisis del capitalismo, que afecta a sus mismos fundamentos, solamente podrá ser superada por una revolución. Frente al intento de erradicar todo pensamiento crítico en las universidades por parte del imperialismo y el Banco Mundial, una extensión del gobierno de Estados Unidos que se convirtió en portavoz de políticas educativas en el mundo, se hace necesario recuperar los saberes populares y tradicionales.

José Carlos Mariátegui rechazó una visión eurocéntrica que produjo un pensamiento colonialista, pero revaloriza la mejor tradición europea opuesta a la dominación, en una vigorosa práctica que luchó contra las injusticias. El rechazo al saber establecido de la burguesía no implica la aceptación acrítica del saber popular, sino que se trata de apropiarse selectivamente de los elementos liberadores que nos guíen en nuestras luchas emancipatorias para cambiar al mundo. Para ello hay que recuperar la mejor tradición del pensamiento crítico latinoamericano con contribuciones teóricas de enorme significación que contribuyan –concluye Boron- a guiar a nuestros pueblos en sus luchas por una definitiva y real independencia.

Anabella Di Tullio es Licenciada en Ciencia Política, UBA, Máster en Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía por la Universitat de Barcelona (UB) y doctoranda de la Facultad de Filosofía de esa misma Universidad. Se desempeña como investigadora del Seminario Filosofía y Género (UB), del GRC Creación y Pensamiento de las Mujeres (UB), y de proyectos Ubacyt radicados en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA. Su experiencia docente se ha desarrollado en el ámbito de la teoría y filosofía política en la UBA y la Universidad de Barcelona. Ha publicado asimismo diversos artículos sobre teoría política feminista en publicaciones científicas nacionales e internacionales.

Romina Smiraglia es Licenciada en Ciencia Política, UBA y egresada del Centro de Investigación y Experimentación en Video y Cine (CIEVyC). Su experiencia docente está relacionada con la teoría política y social, y los estudios cinematográficos. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA) con beca de postgrado del CONICET. Su área de investigación abarca la teoría feminista, los estudios *queer* y la teoría cinematográfica, temática sobre la que ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas.

El trabajo de Di Tullio y Smiraglia, *Controversias en la teoría feminista contemporánea: reflexión filosófica y práctica política*, se propone examinar el vínculo entre la reflexión filosófica y la práctica política en el marco del feminismo a partir del intercambio producido entre Nancy Fraser y Judith Butler a fines de los noventa, y el posterior debate entre esta última y Martha Nussbaum unos años después. Para ello las autoras analizan el modo en que cada una de estas feministas reflexiona en torno al lenguaje, las identidades, el poder, la dominación y las formas de subvertirla en nuestras sociedades contemporáneas.

Hernán Borisonik es Dr. en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, y becario postdoctoral CONICET radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se desempeña como docente de *Teoría Política y Social* desde el año 2002. Ha investigado bajo la dirección de Atilio Borón, Miguel Ángel Rossi, Marcelo Raffin y Fabián Ludueña. Ha realizado labores académicas en las universidades de Buenos Aires, Liverpool y São Paulo. Su dedicación principal es el análisis de la teoría política clásica, fundamentalmente aristotélica, haciendo hincapié en

la relación entre política y economía y en las categorías de sacralidad y uso. Su primer libro se intitula *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Actualmente investiga la obra política de Martín Lutero.

El artículo de Borisonik, *La relación entre oikos y polis en Aristóteles*, como su título lo indica se propone repensar la relación entre *oikos* y polis en Aristóteles en tanto que herramienta útil y necesaria para la comprensión de la democracia moderna. Para ello, comienza haciendo referencia al fuerte peso de Aristóteles como autor clásico, y a la vez histórico, en las concepciones políticas occidentales. A continuación se realiza una lectura crítica de la interpretación liberal del vínculo entre política y economía, basada en algunos principios aportados por Hannah Arendt (fundamentalmente, la dicotomía entre lo público y lo privado en el mundo antiguo), para pasar luego al análisis de los textos propiamente aristotélicos. Finalmente, tras haber repasado las categorías centrales del ideario del Estagirita, en lo que al vínculo entre política y economía respecta, se dicen algunas palabras acerca de las posibles consecuencias de tal pensamiento en la democracia moderna y contemporánea.

Sebastián Rosenzweig es Licenciado en Ciencia Política, UBA donde se ha graduado con Diploma de Honor. Su experiencia docente se ha desarrollado en el ámbito de la teoría y filosofía política en la UBA.

El capítulo de Rosenzweig, *La división social y el régimen político en la tradición republicana. Los aportes de Maquiavelo, Montesquieu y los autores de El Federalista*, trata sobre Maquiavelo, quien inscribe dentro de la tradición republicana una fuerte consideración respecto a los tumultos acaecidos en Roma. Su estudio e interpretación de la historia parecen contrariar la opinión mayoritaria según la cual el conflicto, manifestado en la división social, debe ser erradicado o corregido antes de implementar un régimen político. La conclusión maquiaveliana respecto de la división social (entre otros aportes) introduce en el pensamiento político nuevos puntos de partida y la condición de posibilidad de construir una disciplina con un *ethos* propio en torno a los asuntos políticos. Montesquieu y los autores de *El Federalista* se inscribirán dentro de esta tradición realizando importantes y significativos aportes, adaptando el herramental teórico maquiaveliano a diferentes coyunturas. El trabajo realiza un derrotero a través del pensamiento de estos autores poniendo el foco en la división

social entendida como el momento del conflicto y como el momento fundante de la política en tanto ciencia.

Silvia Demirdjian es Licenciada en Ciencia Política, UBA, y Magister, Diploma de Estudios Avanzados y Candidata a Doctora por la Facultad de Ciencia Política y de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue becaria semisenior de CLACSO y Becaria del Programa Alban de la Unión Europea para América Latina. Se desempeña como investigadora en el marco de tres proyectos de investigación UBACyT desde el año 2004. Es profesora adjunta de Teoría Social en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y docente de trabajos prácticos de Teoría Política y Social I en la carrera de Ciencia Política de la UBA.

Marina Acosta es becaria del Conicet. Doctoranda en Ciencias Sociales, UBA. Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA) y Magíster en Comunicación Política por la Universidad Iberoamericana de México. Se desempeña como investigadora en equipo UBACyT y como investigadora conjunta del convenio entre la Universidad de Florencia y la Universidad Nacional de La Matanza. Es docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación (UBA) y Jefa de Trabajos Prácticos en la carrera de Ciencias de la Comunicación y de Ciencia Política de la UNLaM.

El trabajo de Demirdjian y Acosta, *La dimensión deliberativa de la democracia*, se propone contribuir a examinar la relación entre democracia y deliberación en virtud de la importancia que reviste para la teoría política. En efecto, a lo largo de la historia, diferentes pensadores han tratado de ofrecer respuestas a la hora de definir democracia y al abordar la cuestión de la deliberación. Hubo una preocupación teórica por comprender la naturaleza, los procesos y componentes del fenómeno democrático que ha activado intensos debates. La democracia, ya en sus orígenes, abrió la posibilidad de reflexionar sobre el problema de la deliberación. En esta monografía, las autoras pretenden analizar las condiciones de posibilidad deliberativas de la primera experiencia democrática en la Grecia Antigua hasta las del mundo contemporáneo.

Erika Hack se encuentra cursando su última asignatura de la Licenciatura en Ciencia Política, UBA. Desde el año 2009 se desempeña como docente de la materia

Teoría Política y Social II en la Cátedra Dr. Atilio Borón de la carrera de Ciencia Política, UBA. Asimismo se desempeña como docente del área de ciencias sociales en el nivel medio y es docente auxiliar de la materia Teoría del Estado de la carrera de Abogacía en el Instituto Universitario de la Policía Federal Argentina. Ha sido Becaria de Investigación categoría estímulo (SECyT - UBA) por el período 2010-1011 con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani en el marco del proyecto UBACyT en el cual participa. Es integrante de proyectos de investigación del área de teoría política.

El artículo de Hack, *Historicidad y política en el pensamiento de Claude Lefort: una interpretación entre Marx y Merleau-Ponty*, pretende interrogar la relación establecida entre historicidad y política en la obra de Claude Lefort, identificando como horizonte problemático la comprensión de la especificidad de las sociedades democráticas modernas; para ello revisará los aportes de Maquiavelo, Marx y Merleau-Ponty al pensamiento político de Lefort general y a su tratamiento del problema de la historia en particular.

.

Aristóteles: una presencia insoslayable para el presente

Miguel Ángel Rossi

Existe un profundo vínculo entre lo clásico y lo contemporáneo, en tanto que lo clásico, lejos de ser percibido como un pensamiento a-histórico, nos brinda una inagotable fuente de significantes y sentidos que contribuyen a un fructífero diálogo con el presente.

Por lo antedicho, puede considerarse a Aristóteles un clásico por antonomasia. Basta mencionar la apropiación que hizo el pensamiento occidental e incluso Oriental del Estagirita, para justificar plenamente nuestra apreciación.

A modo de transitar la senda contemporánea, y continuar legitimando lo antedicho, la sola referencia a Heidegger, Arendt y Gadamer, y la reivindicación que dicha tradición realizó de la filosofía práctica y la categoría de *phrónesis*, hablan por sí mismas, al tiempo que no podemos dejar de explicitar la relevancia del Estagirita al puntualizar su influencia en lo que atañe al comunitarismo contemporáneo y a los supuestos de la democracia deliberativa.

Pero independientemente de las innumerables hermenéuticas en torno al pensamiento de Aristóteles que, por otro lado, se suscitan incluso en el propio presente del pensador a través de sus discípulos, hay ciertas preocupaciones aristotélicas cuya contemporaneidad son evidentes. Recorramos algunas de ellas.

a) La tensión entre política y economía y la importancia que tiene para el estagirita subsumir la economía a la política es un aspecto nodal, pues si la política se reduce a ser pensada desde el paradigma de la administración, pierde justamente su carácter de esfera de la decisión y consecuentemente su vocación por orientar todas las cuestiones hacia el bien común o el buen vivir de la polis.

b) Los supuestos de la democracia deliberativa en un contexto actual vinculado a la crisis de la representación y los límites de la democracia formal.

c) El entrecruce que realiza Aristóteles por primera vez en lo que respecta a la tradición política, entre la estructura social de la polis, sus diferentes estamentos y los regímenes políticos, siendo muy sensible a lo que en las palabras de Wolin(1993) podríamos denominar la problemática de la gobernabilidad. Aristóteles nos recuerda que no puede haber teoría política sin sociología política y presupuestos filosóficos. Cuestión más que clara cuando uno recorre las excelsas páginas de la *Política*. Es decir, el cuidadoso equilibrio y diálogo entre la pura teoría y la observación empírica.

d) El minucioso desarrollo de una teoría de la acción en relación, y a veces en tensión, con una visión sustancialista de la *polis*. Aristóteles tuvo una claridad magistral al puntualizar que una comunidad política nunca puede comprenderse desde la noción de etnia, pues lo que define a la comunidad política son las acciones y no los atributos propios de cada *ousía*. De ahí que el filósofo ironice en la *política* acerca de ser alto o flaco, rico o pobre, como si de ello pudiese depender la rectitud de un régimen político.

e) La inconmensurabilidad del concepto de justicia como principio motor de lo político y la necesidad de la *phrónesis* que escapa a toda dimensión objetiva a la hora de determinar acciones justas.

f) Los vínculos entre las categorías de: contingencia, facticidad y normatividad, conceptos que en principio pueden caracterizarse como excluyentes, encuentran en el filósofo una sólida armonización.

g) La ampliación del concepto de razón y el fundamento de una *epistéme* práctica asumiendo la relevancia de argumentos plausibles y no por eso carentes de fundamento racional.

En esta oportunidad nos interesa desarrollar dos aspectos nodales de su pensamiento: 1) el lenguaje como condición primaria del *zoon politikón*, explicitando que no hay en Aristóteles una visión instrumental del lenguaje; 2) la teoría de la ciudadanía vinculado, a riesgo de caer en un anacronismo, a la problemática de la soberanía.

La palabra como fundamento del *zoon politikón.*

El vínculo entre lenguaje y política ha sido, y sigue siéndolo, uno de los tópicos centrales de la tradición y actualidad de la filosofía y teoría política. Un vínculo que hunde sus raíces en la propia emergencia de la polis. Al respecto, nos recuerda Vernant (2006) en su ya clásico libro *Los orígenes del pensamiento griego*, que el instrumento por excelencia de la política es la preeminencia de la palabra, palabra que se comprende al interior de la esfera pública y viste los ropajes de la oratoria y la retórica, palabra que posibilita compartir un mundo en común, que permite generar consensos, pero que también es lucha y debate enardecido.

Todo el universo griego está atravesado por la preeminencia de la palabra, una palabra que ya no se entiende como el logos sacralizado del *basiléus*, o desde el relato mítico, sino fundamentalmente como discurso, diálogo. Por ende no es casual que el término dialéctico esté emparentado al término dialógico, cuestión evidente en el método socrático. Si de palabras y lenguajes se trata, indudablemente las polémicas entre Platón y los sofistas ocupan un lugar privilegiado en la historia del pensamiento occidental. Así, encontramos un Platón escandalizado porque el discurso se independiza del ser, y tiene la posibilidad de dar sustento a las apariencias, por ende, este aspecto se convertirá en una de sus críticas más acérrimas a la democracia, sobre todo, a sus dos grandes instituciones: las asambleas y los tribunales populares.

En esta oportunidad sólo nos interesa explicitar las referencias a la palabra y, sobre todo, la palabra como discurso en lo que atañe exclusivamente a fundamentar la dimensión óntica del *zoon politikón* por naturaleza, dado que desarrollar pormenorizadamente la problemática del lenguaje en el pensamiento de Aristóteles excede el propósito de estas páginas.

Un primer aspecto a destacar estaría focalizado en lo que podríamos denominar para el caso de Aristóteles, el esbozo de una hermenéutica de la enunciación, de la expresión, en contraposición a una hermenéutica de la interpretación, propia del paradigma medieval. Pues dicha hermenéutica de la enunciación sólo puede entenderse, incluso como experiencia fenomenológica, tomando como anclaje constitutivo la existencia de la esfera pública y –concomitantemente– la relevancia de una comunidad deliberativa. Así la hermenéutica en Aristóteles es al decir de Ferraris:

> (…) una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Es esta la acepción con la cual el término hermenéutica (traducida al español, por su papel contextual en Aristóteles, precisamente como expresión) aparece en Peri Psyches (420b 15-20): 'Por tanto la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor número de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno (…) y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien' (Ferraris: 2002, p.13).

Arriesguemos nuestra interpretación explicitando algunos aspectos claves.

El primer aspecto radica en concebir al hombre como portador de logos, pero a diferencia de Platón, y como muy bien lo señala Enrico Berti (2008), dicho logos supone un concepto amplio de razón, incluso dando lugar a una racionalidad emotiva. Por ende, y sobre todo para la vida política, el Estagirita recalca la importancia del elemento de la persuasión, pero no para concebirla desde un dispositivo retórico a la manera de la sofística, sino para enfatizar que justamente podemos persuadir y ser persuadidos porque participamos de una racionalidad, de un *logos* en común.

El segundo aspecto que merece ser enfatizado, tiene que ver con la propia noción de función, una noción central en el universo griego. Para Aristóteles el Ser se dice de muchas maneras, y aquí habría que enfatizar no sólo de muchas maneras, sino que el Ser se dice, que no es lo mismo que sostener que hay un decir del Ser, una dogmática del Ser. Pues ese decir se revela en el acto que es justamente la concreción y al mismo tiempo el despliegue de la función. Ámbito no escindido entre la palabra y la acción. Al respecto no perdamos de vista la experiencia de la asamblea y la esfera pública, que es el telón de fondo en donde esta constelación cobra sentido. Retomando la cita, Aristóteles sostiene: "para producir (*poesis*) la voz, que es donde se hace realidad (acto) el estar bien". Resulta obvio que esta voz supone la existencia de los otros. Ahondemos ahora en un tercer aspecto, "la expresión de los propios pensamientos". Aristóteles no está hablando de un sujeto auto-reflexivo tal como podría ser en el caso de Agustín de Hipona, que se convierte en una preocupación para sí mismo y trata de interpretar las intenciones y los móviles internos de su propia voluntad quebrantada por el pecado

original. Para el estagirita la expresión lingüística no supone una distancia respecto a los propios pensamientos, pues el filósofo plantea la identidad entre pensamiento y lenguaje como instancia en el que el Ser se hace decir. No obstante, Aristóteles es consciente de que todo lenguaje es arbitrario, no natural, de ahí que juega con la noción de lengua como órgano vinculado a gusto, unívoca función, y lengua que combinada con otros órganos, como es por caso el pulmón, producen la voz como dimensión ya no natural. Pues la voz supone la combinación de distintos órganos. De todas formas, la arbitrariedad del lenguaje no supone que este no pueda alcanzar la representación del pensamiento, que el estagirita comprende desde una dimensión natural y universal.

Por último vayamos núcleo central en lo que respecta al lenguaje como condición de posibilidad del hombre como *zoon politikón*. Como bien señala el estudioso Enrico Berti, la traducción latina en el contexto de la escolástica no ha sido muy afortunada en relación a la traducción del hombre como animal racional, pues al traducir *logos* por *ratio*, se pierde el sentido primario del término *logos* como palabra, incluso podríamos decir, discurso. Por tanto, la diferencia específica del hombre en tanto hombre, es justamente la existencia de la palabra, sólo de ella puede deducirse que el hombre sea *zoon politikón*. Por esta razón Aristóteles sostiene que los dioses también tienen *logos*, pero no palabra, pues no necesitan de ésta. Esencialmente por dos razones: a) por su propia autosuficiencia, b) porque, y en relación con la primera afirmación, no necesitan vivir en comunidad. En resumen, y para decirlo en términos psicoanalíticos, los dioses carecen de 'falta', sólo desde la falta, desde la carencia, puede entenderse la necesidad de generar lazos sociales con los otros.

> Para Aristóteles el lenguaje tiene una función simbólica, pues las palabras son símbolos de las afecciones del alma, de los contenidos psíquicos, los cuales, a su vez, son imágenes de las cosas; por consiguiente, podría decirse que el hombre es un animal simbólico. Por último, puesto que las palabras, esto es, los nombres y los verbos, son 'voces semánticas' o dotadas de significado, podría definirse al hombre como animal semántico o significante (Berti: 2008, p.155).

Es interesante observar que el término latino 'animal' deriva de *ánima*, alma como ser animado. En tal sentido, también los dioses tienen alma en tanto seres vivientes. Así el hombre constituye un punto intermedio entre los animales (en el

sentido común del término) y los propios dioses, pero nuevamente recalcamos que su diferencia específica es justamente la palabra, la posibilidad de generar no sólo una comunidad, sino una comunidad deliberativa.

Ciudadanía y soberanía en el pensamiento de Aristóteles.

Hacemos nuestro el enfoque de Wolf (1999) al argumentar que lo relevante del planteo Aristotélico fue haber superado los criterios clásicos en lo que refiere a definir regímenes políticos. Recordemos que estos criterios clásicos podían ser explicitados bajo dos preguntas: a) ¿Quién gobierna? Si uno, algunos o la gran mayoría; y ¿Cómo gobiernan? Si orientados hacia el bien común o en beneficio del interés particular. Para Wolf, Aristóteles agrega un tercer criterio decisivo a la hora de pensar un régimen político, justamente focalizado en el tema de la ciudadanía. Aristóteles sostendrá que un régimen es el ordenamiento de todas las magistraturas y, obviamente, que en una democracia o *politeia*, participa todo el cuerpo de ciudadanos. Traigamos a colación que dos instituciones centrales de la democracia ateniense, democracia inscripta en la era gloriosa de Pericles, al que Aristóteles juzga como el hombre de la *phrónesis*, prevalecían dos grandes instituciones: la asamblea y el tribunal popular. Ambas instituciones focalizadas en la facultad del juicio, en la facultad de la deliberación.

Al respecto no perdamos de vista que Aristóteles piensa el terreno político desde las virtudes éticas y no *dianoéticas*. De ahí que considere que el juicio deliberativo corresponde al ciudadano, especialmente al ciudadano medio, y no al especialista, si bien será el especialista aquel que reflexione acerca de las acciones ciudadanas. Pero Aristóteles tiene muy en claro, para decirlo en términos actuales, que una cosa es el actor político, el rol activo del ciudadano y otra bien diferente aquellos abocados a la fundamentación de una *episteme* práctica. Pero retomando la cuestión del juicio deliberativo vinculado a las instituciones anteriormente dichas, es central advertir que el filósofo piensa esta facultad en términos de magistraturas, por esa razón puede explicitar una definición de régimen político pensado desde el lugar de la ciudadanía.

Por otro lado Aristóteles está combinando un criterio democrático ligado a un criterio aristocrático, en tanto su ideal es el de una polis imbuida de una cultura

generalizada, un buen funcionamiento *paidético* situado desde la primera infancia, conllevaría que esos ciudadanos medios, con fuerte racionalidad moral-práctica, optarían por elegir a los mejores ciudadanos (criterio meritocrático) para ocupar las primeras magistraturas, magistraturas vinculadas más de lleno al ejercicio del gobierno.

Ahondemos, por último, en la problemática de la soberanía. En los criterios clásicos anteriormente expuestos, la soberanía funciona como un punto de partida, incluso con carácter axiomático, pero no existe una reflexión orientada en torno a esa categoría. En este punto la genialidad de Aristóteles se hace presente nuevamente. La óptica de José Miguens contribuye a evidenciar esa genialidad, pues dicho autor se pregunta, haciéndose cargo por otro lado de la pregunta de Aristóteles:

> ¿Qué agrupamiento social que comparte ciertas cualidades debe en justicia ejercer la soberanía: el de los virtuosos, el de los capaces, el de los ilustrados, el de los ricos, el de los pobres, el de los bien nacidos, o el de los que son mayoría en cualquier momento a través del tiempo? ¿Existe algún otro criterio que sea más justo? ¿Cómo pueden compararse o evaluarse conjuntamente estos distintos atributos cuyos detentores pretenden la soberanía en la sociedad política? Tal como lo vemos, el filósofo está tratando amplia y profundamente el importantísimo problema de la soberanía que hasta hoy nos negamos a plantear seriamente, partiendo de su raíz y evaluando todas las alternativas imparcialmente (Miguens: 2001, p. 109).

Sin lugar a dudas estamos ante uno de los aspectos nodales del pensamiento político aristotélico, pues Aristóteles pone en evidencia que la pregunta por la soberanía sólo puede contestarse en relación a la finalidad de la Polis como ámbito político, en otros términos la pregunta por el *télos*, la pregunta por la finalidad de la Polis.

Nuestro supuesto es que en materia política Aristóteles privilegia por sobre todas las causas, la causa final. Sólo teniendo presente dicha función, pues la causa final es justamente el despliegue de la función y las funciones, de ahí su relación con la acción *(práxis)*, podemos dilucidar que nunca la soberanía en Aristóteles logra definirse en relación a un atributo en particular, como puede ser el de la riqueza, merito especial, etcétera. No es, por tanto, por una propiedad. Desde esta perspectiva, es sugerente toda hermenéutica que haga de Aristóteles el primer gran teórico de la acción con cierta distancia en lo que atañe a todo registro metafísico, entendido como teología para

pensar la política. Por tanto, la *areté* ciudadana, la excelencia ciudadana, se piensa en relación a las acciones, cuestión más que presente en la tradición del republicanismo clásico. Aristóteles sostendrá que son las acciones el registro posible en el que el hombre (el ciudadano griego) experimentará su propia autarquía, su propia determinación, entrando consecuentemente en el ámbito de la libertad.

Sin embargo, como bien argumenta Arendt (1974), no se trata de la libertad situada en una metafísica de la subjetividad o del libre arbitrio del sujeto medieval anclado en la intimidad. La pensadora afirma que los griegos nunca teorizaron acerca de la libertad, pues la libertad no constituía un problema, justamente porque era experimentada en y desde la espacialidad púbica, en términos filosóficos, en el *entre*. La libertad entre los griegos era un *factum*. De esta forma Arendt continúa argumentando que la libertad como problema, incluso como problema teórico, sólo surgirá cuando de la exterioridad ingresamos a la interioridad, cuando se deconstruye el espacio público, cuando se derrumba la polis, y en términos agustinianos los hombres declamarán que se han convertido en una preocupación para sí mismos. De hecho la cuestión del cuidado de sí tan sugerente para Foucault, se comprende como condición de posibilidad sólo a partir del derrumbe de la polis como ideal colectivo, cuestión más que presente en las corrientes helenísticas.

Regresando a la problemática de la soberanía, Aristóteles extrae la conclusión de que toda vez que pensamos la soberanía en función de un atributo o propiedad en particular, no podemos sino caer en el terreno de la pura arbitrariedad, pues cada parte pretenderá hacer valer como universal su propia particularidad y pondrá en jaque la *arete* suprema que debe animar la esencia de la polis: la justicia.

> Pues bien, si existieran en una ciudad todos estos elementos – los buenos, los ricos, los nobles y cualquier otro grupo de ciudadanos –, ¿habría duda sobre quiénes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados la decisión acerca de quiénes deben mandar será indiscutible (pues difieren entré sí precisamente por sus elementos soberanos: en uno ejercen la soberanía los ricos, en otro los hombres selectos, y en cada uno de los demás, de la misma manera); no obstante, consideramos cómo se ha de decidir la cuestión cuando todos esos elementos existen al mismo tiempo. (Política: III 1283b).

Aristóteles no niega que todos los atributos particulares y estamentos sociales diferenciados deban existir en la polis, pero ninguno de ellos, en tanto particularidad pueden dar cuenta de una auténtica totalidad y por tanto son excluidos a la hora de pensar la buena soberanía, siempre direccionada al *buen vivir* de la *polis*. Aristóteles también da cuenta que dichos atributos particulares son inconmensurables entre sí y, por tanto, todo intento de equiparación no pude más que resultar, también, arbitrario.

¿Cuál será, entonces, la salida aristotélica a la problemática de la soberanía? La respuesta de Aristóteles no se hace esperar, pues la soberanía, si pretende ser legítima, sólo podrá sustentarse en aras de una teoría de la acción, incluso podríamos decir de una acción colectiva:

> Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que lo superan en riqueza pero son superados por aquellos en virtud. (Pol. 1281 a).

Creemos significativa la afirmación de Miguens:

> Finalmente, en esta cuestión de la soberanía, Aristóteles aunque moderadamente, se pronuncia a favor de que el pueblo en sentido amplio o en su integridad incluyendo a la multitud indiferenciada (to plethos) o sea, todos los ciudadanos, sean soberanos, más que unos pocos mejores (1281ª 40-45), sea el que ejerza la soberanía. El pueblo en su totalidad o una gran parte de él reunidos en asambleas 'es posible que supere como cuerpo aunque no individualmente, las cualidades de los pocos mejores (...) De esta manera cuando hay muchos (que contribuyen al proceso de deliberación, agrega apropiadamente Barker) cada uno puede aportar su cuota de bondad y de prudencia moral (...) y cuando todos se encuentran juntos, el pueblo se convierte en algo con la naturaleza de una sola persona y puede también tener cualidades de carácter y de inteligencia' (1281b 1-10) (Miguens: 2001, p.113).

Se trata de acciones colectivas, de acciones enmarcadas en el terreno de la deliberación, de un pueblo, pero no mentado como una multiplicidad de átomos, sino de

un pueblo reunido en asamblea, de un pueblo que se conforma como un auténtico colectivo y no está desprovisto de carácter moral.

A partir de lo antedicho podemos inferir algunas cuestiones:

En primer lugar esta alusión al *demos* constituido como una sola persona y capaz de cierta virtud ética, es una clara referencia aristotélica a un determinado tipo de democracia, cercana, por otra parte, a la *politeia.* Asimismo la propia idea de la constitución del *demos* como una sola persona, la unificación de la multitud superando intereses particulares, supone necesariamente la referencia a la eticidad. En tal sentido es provocativa la hermenéutica de Vergnières (2003), en tanto dicho comentarista no le niega a la democracia la constitución de un colectivo al igual que en la *politeia*, pero él establece una diferenciación sustancial: mientras la democracia estaría vinculada a un espacio público legitimado por la articulación del interés particular y se jugarían relaciones de fuerza, por oposición, en la *politeia* se partiría más de una visión republicana, lo que animaría el consenso es un fuerte registro humano hacia la sociabilidad y el bien común. Nosotros compartimos sólo algunos aspectos de la visión de Vergnières, pues creemos que él parte de un fuerte anacronismo: situar a la democracia en perspectiva liberal y anclar a la *politeia*, en perspectiva republicana. Aunque habría que acotar que parte de la tradición francesa estaría totalmente de acuerdo con la postura de tal estudioso.

En segundo lugar, podrían combinarse, tal como anteriormente hicimos explícito, dos tipos de modalidades: la función deliberativa y judicial, pensada para el pueblo en su totalidad (principio democrático) y el ejercicio de las magistraturas principales mentadas bajo un criterio de especialidad y meritocrático. No obstante, no perdamos de vista que esas funciones deliberativas son las que determinan quienes desempeñaran las primeras magistraturas.

Por último, y cumpliría cabalmente todos los requisitos estipulados, ya que también se acentuaría el papel del *demos*, la referencia específica a la *politeia* como una democracia correcta, pues si bien Aristóteles entiende a la *Politeia* como el producto de dos regímenes políticos incorrectos: democracia y oligarquía, obviamente tomando los aspectos positivos de éstos, es evidente que toma mucho más de la democracia, al mismo tiempo que no es casual que sea el primer régimen incorrecto, casi con una

distancia mínima con la *politeia.* Claro que se trataría de un tipo de democracia, ya que Aristóteles distingue distintos tipos de democracia, desde la más cercana a la *politeia*, hasta la peor forma de democracia, donde impera la demagogia y la exacerbación de los decretos en donde ya no es posible el impero de la ley.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.

Berti, Enrico. *En el principio era la palabra*. Madrid, Gredos, 2009.

Berti, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires, Oinos, 2008.

Ferraris, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Miguens, José. *Comunitarismo y democracia en Aristóteles.* Buenos Aires, Ateneo, 2001.

Rossi, Miguel Ángel. "La hermenéutica en la polis ateniense" en: *¿La hermenéutica un paradigma agotado? Texto, lenguaje y Mundo.* Buenos Aires, 2009.

Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, Paidos, 2006.

Vergières, Solange. *Ética e Politica em Aristóteles*. São Paulo, Paulus, 2003.

Wolff, Francis. *Aristóteles e a política.* São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

Wolin, Sheldon. *Política y Perspectiva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

La servidumbre de la ciudadanía

Bárbara Pérez Jaime

Introducción

La ciudadanía es una categoría jurídica del derecho constitucional, por lo que debemos tener en cuenta que, en sentido amplio, es la cualidad jurídica que tiene toda persona física (hombre y mujer) que le permite participar en los asuntos políticos del Estado, básicamente en el proceso de designación de funcionarios públicos electivos (votar y ser votado) y en el ejercicio de las atribuciones fundamentales de los órganos del mismo Estado.

La diferencia con la nacionalidad radica, que es un nexo sociológico-jurídico -es decir, tiene alcances extrajurídicos- en que la ciudadanía es un status que deriva de la norma fundamental, la constitución, estableciendo los supuestos y requisitos para su adquisición y ejercicio. Las leyes secundarias reglamentan los derechos políticos que constituyen el contenido del status del ciudadano.

El presupuesto último del derecho es la existencia de un Estado que lo cree y lo aplique. Y precisamente el estado moderno cuenta entre sus elementos con la existencia de un orden jurídico que lo legitime y haga posible la vida social. Justamente el derecho público se ocupa de los órganos encargados del ejercicio del poder en un estado, de sus atribuciones, sus relaciones entre sí y con los gobernados; entonces, el derecho es el presupuesto fundamental para que se ejerza la ciudadanía, ya que de las instituciones jurídicas y su reglamentación depende que los ciudadanos adquieran éste carácter y puedan ejercer sus derechos políticos de sufragio y asociación.

Pero, “ser ciudadano”, “sentirse ciudadano” y “ejercer la ciudadanía” ¿son la misma cosa? Damos por sentado que la condición de ciudadano requiere la pertenencia a una sociedad organizada en democracia. El status de ciudadano no es una condición intrínseca del individuo. Sin embargo no alcanza con vivir en un país democrático, porque para sentirse ciudadano hay que tener la convicción de que la participación es significativa, que cada opinión es necesaria y que cada acción es imprescindible. Ser ciudadano activo supone entonces tomar la decisión personal de cómo ejercer nuestra

ciudadanía, pues de ello se deriva la participación y el compromiso o simplemente el acto delegativo de nuestra facultad legislativa a los representantes -a través del voto-. Porque ejercer la ciudadanía no es una tarea fácil; participar en los asuntos públicos requiere, entre otras cosas, salir de la comodidad, asumir ser protagonista del desarrollo de la sociedad, formarse y cultivar una actitud solidaria, responsable, generosa, social. Requiere sentirse ciudadano.

Ejercer la ciudadanía, por lo tanto, exige agruparse pues es la manera más eficaz de trasladar las opiniones ciudadanas y de presentar sus reivindicaciones a los gobernantes.

Compartir objetivos con otras personas hace que sea más fácil mantenerse en el compromiso del ejercicio ciudadano. Esto requiere esfuerzo, pero es imprescindible para construir una democracia participativa.

A lo largo de este trabajo trataremos de mostrar que la ciudadanía tanto disputada es también una servidumbre y no solo un acto de libertad.

Ciudadanía y Derecho Moderno

Sabemos de la gran influencia de los pensadores de la modernidad respecto del concepto de ciudadano, esta idea fuerte de pensarse como un sujeto que se puede auto definir, determinando su "yo" desde la mera razón. A partir de Descartes con su *cogito, ergo sum*, podemos hablar de un sujeto con consciencia de sí mismo, un "sujeto pensante". Es este mismo sujeto que con sus entramados sociales, por ende históricos, comienza a "cargarse" con cualidades que no se pensaban en el Medioevo, como ser la de "ciudadano". La modernidad es piedra fundacional del Estado Moderno y junto a él se constituye la noción de hombre, persona, individuo, sujeto, ciudadano.[1]

Dejaremos en claro que el ciudadano es un individuo que tiene derechos y obligaciones civiles, garantidas por el Derecho en una comunidad política. La condición de miembro de dicha comunidad se conoce como **ciudadanía**, y los derechos más importantes son la participación política y el derecho al voto, distinción propia de las democracias representativas. Y entendemos por **Derecho** al orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad basado en postulados de justicia que

[1] Sobre esta distinción se puede consultar *Fundamentación de la filosofía del Derecho* de Hegel.

emanan de las relaciones sociales existentes determinando su contenido y carácter, o sea que es el conjunto de normas que regulan la convivencia social y permiten resolver los conflictos interpersonales.

El principio de libertad, tanto para Rousseau como para Kant, está intrínsecamente ligado con el principio de autolegislación ya que es impensable la libertad del hombre si éste no puede, razón mediante, darse sus propias leyes. Sin embargo, esta ficción de la autonomía legislativa queda opacada por la representación.

> Pero la familiaridad con que el término "democracia representativa" es recibido no debe ocultar el hecho de que encierra una contradicción. Este es un gobierno del pueblo en el cual el pueblo no estará presente en el proceso de toma de decisiones. De una manera un poco más sistemática, es posible observar que la construcción de un orden democrático, cualquiera que sea, plantea una serie de desafíos, la relación entre las preferencias individuales de una hipotética "voluntad colectiva", esto es, como permitir la libre expresión de los intereses en conflicto y mantener una mínima unidad, sin la cual ninguna sociedad puede existir; la capacidad diferenciada que los individuos tienen de determinar sus propios intereses, de acuerdo con los recursos cognitivos a su disposición, a saber, el hecho de la igualdad formal de acceso a las decisiones no resuelve los problemas de las desigualdades reales que existen en una sociedad, o incluso, la posibilidad de manipular la determinación de la "voluntad colectiva", a través del uso estratégico de las normas de agregación de preferencias. (Miguel, 2009:164)

Existen dos contextos que instauran la necesidad de una democracia representativa. En primer lugar, el número de individuos que conforman un Estado-Nación y en segundo término, la gran cantidad y variedad de asuntos sobre los cuales discutir y decidir. Con respecto al rápido desarrollo de las sociedades modernas no podemos dejar de mencionar que esta situación crea también una sensación de alejamiento entre gobernantes y gobernados, lo cual en muchas ocasiones conduce a valoraciones negativas del quehacer político como tal. Obviamente esto trae aparejado una serie de efectos negativos en la valoración de la política y del político en estas sociedades. Yendo al segundo punto, la gran cantidad de asuntos sobre los cuales discutir y decidir, hace que, justamente, sea ésta una de las cuestiones por las cuales frecuentemente los individuos permanecen desinformados.

La cuestión de la política se transforma en una gran cantidad de asuntos sobre los cuales se tiene un impreciso conocimiento. De éstos se aferra Sartori para sostener taxativamente que la democracia representativa se hace imprescindible. Es necesario, ante tales circunstancias, delegar la autoridad en otro para poder resolver los asuntos de la política. El ciudadano común y corriente no los podría atender directamente y en todo momento.

> Según la concepción democrática, la libertad a que se accede gracias al régimen democrático es, ante todo, la libertad de autodeterminación para adoptar decisiones colectivas obligatorias: la autodeterminación de los ciudadanos con derecho a participar como iguales políticos en la sanción de las leyes y las normas a las cuales en tal carácter desean someterse en su convivencia (Dahl, 1992:391)

La democracia es un sistema político con indeterminadas variaciones, pero también es un sistema de ideologías, de ideas erradas que emergen como falsa conciencia, asociadas a diferentes intereses de clase que se encuentran en conflicto. En este sentido, ha sido convertida en un fetiche, contraponiéndose con la forma política real cada vez más indistinguible. Vista como ideología, es en Aristóteles donde encontraremos la matriz con sus prácticas y normas adecuadas al gobierno de todos. En esta visión los conceptos de todos, pueblo y mayorías, pueden ser puestos en discusión por su limitación. Al clasificar las ideologías aristotélicas hallamos una visión de democracia vinculada al sistema político, y otra vinculada a sus principios. En el primer caso, la democracia es pensada como la esencia misma de la sociedad política o la autoconstitución de la sociedad política a través de un contrato social. También se afirma que la democracia es el gobierno del pueblo. Son dos cuestiones que no dejan de ser meramente ideológicas pero no menos importantes.

La otra forma de analizar la democracia es entenderla como realización de la libertad política y también como realización de la igualdad política. No debemos dejar de tener en cuenta que el cálculo subjetivo, sumando también la propaganda, pone en duda la idea de libertad de elección. Y cuando nos referimos a la igualdad, debemos considerar que también es una ficción hablar de las posibilidades que tenemos todos a ocupar los cargos en la función política, aunque algunos - ingenuamente - creen que dicha igualdad se hará efectiva a través de la democracia.

Las esferas económicas y políticas se ven divorciadas en la doctrina moderna de la democracia. El ámbito de lo privado está asociado con las relaciones entre particulares, mientras que las relaciones entre el todo, hacia el nosotros, conciernen al ámbito de lo público. Esta separación de esferas permite comprender la democracia liberal y, por lo tanto, aceptar que el mundo de la violencia, la xenofobia, la dominación y la injusticia, también habría sido creado por la democracia.

Si por un momento nos ponemos a reflexionar y nos preguntamos ¿serán democráticas las sociedades en las que vivimos y habitamos, qué podremos respondernos? Si entendemos a la democracia como la distribución del poder entre el pueblo de ciudadanos entonces, siguiendo este pensamiento, la ciudadanía es la conquista de los derechos civiles y sociales mínimos por la multitud comprometida con las leyes vigentes y la defensa de ese orden.

Pero ¿cómo llegamos a la ciudadanía? Los pensadores que se encuentran en los lineamientos deliberativos alzarán la voz sosteniendo que se llega por la cooperación, la negociación y el diálogo. Es que la ciudadanía moderna es dividida en civil, política y social. Sin embargo, si a esta concepción le sumamos otras condiciones, como ser etnia o clase, la visión se modifica substancialmente y el estado de derecho queda *estrecho horizonte del sistema.* Las restricciones ciudadanas son enormes, sin embargo al advertir que el elector cuando vota constituye al soberano, el ciudadano puede decidir el destino común y estamos ante una opción de poder. ¿Pero él lo sabe, lo percibe tal y como es formalmente es su práctica ciudadana? Y la observación de Sennett es abrumadora:

> Actualmente, la vida pública se ha transformado en una cuestión de obligación formal. La mayoría de los ciudadanos mantienen sus relaciones con el Estado dentro de un espíritu de resignada aquiescencia, pero esta debilidad pública tiene un alcance mucho más amplio que los asuntos políticos (Sennett, 2002:20)

¿Una ciudadanía globalizada?

La globalización ha puesto de manifiesto la idea de que el mundo se mueve intersubjetivamente. Cada suceso que acontece se encadena con otro nuevo pero no ya con una continuidad histórica, sino que todo sucede en tiempo presente. Un presente perpetuo, naturalizado. La ausencia del Estado se hace presente. Mas, su ausencia se

debe a que todo ha sido una gran máscara, como un gran "carnaval" que se ha desplegado y va pasando en una continuación que tiene un doble objeto: desenmascarar las relaciones de producción del modelo anterior para enmascararse en una nueva construcción del sujeto, que asuma la idea que esta globalización de la producción no le es impuesto desde afuera, sino que lo toma como propio. Haciéndome de las palabras de Foucault "(...) me gustaría subrayar que el hecho de que el poder estatal (y esta es una de las razones de su fortaleza) es una forma de poder, al mismo tiempo individualizante y totalizante" (Foucault, 2003:8) Y la ciudadanía va en ello, porque la democracia nació limitada por el capitalismo y llegó a su agotamiento junto a él. Žižek sostiene que "la filosofía política desde su origen… ha venido siendo un esfuerzo por anular la fuerza desestabilizadora de lo político, por negarla o regularla de una manera u otra…" (Žižek, 2008: 30). La ilusión de la Ilustración –que no equivale a capitalismo- de entramar todo el tejido social a partir del espacio público de la ciudadanía es por ahora mera ingenuidad y se mantiene como un deseo.

Más aun, teniendo en cuenta la existencia de instituciones llamadas democráticas vemos que cada vez son menos ciudadanas y que están atrapadas en un poder capaz de colonizar grandes espacios sociales. El problema reside en que la ciudadanía y la sociedad civil - siendo el resultado de la lucha de clases en el estado capitalista- nunca lograron homogeneizar los derechos políticos, y sólo se constituyeron en sus permanentes catalizadores, mientras los gobiernos (escindidos de los requerimientos propios de la sociedad civil) tienden a depender de los grupos de poder económico. El derecho, las constituciones y la institucionalidad jurídica no son más que expresiones de la correlación de fuerzas antagónicas en los diversos niveles y facetas del poder. Únicamente los sujetos sociales pueden sostener las constituciones y las leyes, estando a favor o en contra de ellas.

Creo que habría que interrogar el concepto de ciudadanía. Existen en la actualidad individuos que son sólo hombres, seres sin papeles, refugiados. Tal vez puedan conseguir papeles, entonces se inscribirán en la máquina biopolítica. En lugar de que el problema sea dar papeles a los *sin papeles*, los ciudadanos mismos deberían renunciar a sus papeles, poner de manifiesto las contradicciones del concepto mismo de derechos del hombre y del ciudadano. (Agamben, 2005:15)

En esta nueva concepción del mundo, la ideología massmediática de la comunicabilidad trata de borrar la idea del conflicto entre el trabajo y el fetichismo de la mercancía. Obscenizando todos los objetos, llevándolos al extremo de la transparencia y todo es representable, entonces ya no existe la necesidad de una crítica porque todo se vuelve "soportable". Sin embargo, lo que logra el postmodernismo es tapar la realidad con imágenes para que su imperfección no sea develada. Se postula el mundo como pura dispersión de imágenes que no remiten a una referencia. Ahora bien, ¿por cuánto tiempo?

El choque de particularidades contra la totalidad es el intento de mostrar una heterogeneidad de ideas, cultura, pensamiento que conviven todas en forma conjunta lo cual denuncia (en forma errónea) que la historia actual es heterogeneidad. "Proyectar una concepción de una nueva forma cultural sistémica y de su reproducción, a fin de que se refleje de modo más adecuado sobre la forma más efectivas de política cultural radical de nuestros días" (Jameson, 1991:19) es lo que ha tratado de implementar el espíritu político.

Por eso Baudrillard sostiene que "la transgresión no es inmoral, muy por el contrario. Reconcilia la ley con lo que ésta prohíbe, es el juego dialéctico del bien y el mal (...) En el fondo, si la era de la transgresión ha terminado es porque las mismas cosas han transgredido sus propios límites" (Baudrillard, 1997:69)

El capitalismo tardío ha asumido una nueva concepción cultural, y su distintivo ha sido este corrimiento de los viejos modelos de la modernidad para pararse como por fuera, ejerciendo una ilusión de "propia creatividad" a este fenómeno entendido como individualización. Por eso la falsedad. Demás está recordar a Adorno: "Una industria cultural impide la formación de individuos autónomos, independientes, capaces de juzgar o de decidir conscientemente". (Adorno, 1967:20)

Empero, la ausencia del Estado, nos remite a la idea del deseo[2]. ¿Por qué? Porque el deseo combina la ausencia y la presencia: deseo lo que no está presente.

Sin embargo, no creer en el Estado, es como no tener a Dios... "carecer de Dios es carecer de yo (...) Dios es la posibilidad pura, la ausencia de la necesidad"

[2] El deseo inconsciente se distingue radicalmente de la necesidad orgánica. Entre la necesidad orgánica y el deseo inconsciente no existe una continuidad de esencia. El deseo está determinado en su ser equívoco (su carencia de ser, dice Lacan) por la estructura del Orden que le impone su marca, y lo destina una existencia sin lugar, la existencia de la representación, tanto a sus recursos como a sus decepciones.

(Kierkergaard, s/d: 54) Si hacemos la comparación que Dios es el Estado, entonces los sujetos sienten esa necesidad de su presencia. Necesitan de esta institución legal para que sus almas, en tanto ciudadanos y en tanto hombres "privados", no desesperen. Porque "el desesperado es un enfermo de muerte". Pero para Dios (léase, entonces, el Estado) todo es posible, pero el hecho de creer es el acto mismo de perder la razón. Porque la salvación está en Dios (Estado) pero es el supremo imposible de la humanidad. Es la forma de proyectar nuestra salvación en el Otro que todo lo puede, porque la imposibilidad genera angustia, y "la angustia hace patente la nada" (Heidegger, s/d: 47) Porque la nada es la negación del ente, y la negación de la nada es el existir[3] de la no nada, o sea el ente.

Esta globalización de los Estados, procurando comunidades – inmunitas en términos de Espósito- pone de manifiesto la tensión entre Derecho, Justicia, Estado y Ciudadano. Y la democracia queda expuesta no ya como el paradigma a alcanzar y/o sostener, sino que pone al descubierto la incapacidad de autonomía – en términos modernos- de los ciudadanos / habitantes del Estado Nación. La configuración del Estado Nación de fines de siglo XIX son atravesados por la otredad migrante, como lo define Paulino, de nuestros días y tal como plantea Agamben, que los "sin papeles" trabajan, se desplazan y cuando son retenidos, ya son los "sin nombre", ni el derecho siquiera les da un nombre, quedan despojados de todo marco jurídico y su existencia es solo cuerpo. La nuda vida frente al poder soberano. Estos quedan en un *stand-by* jurídico, retenidos en un espacio con suspensión jurídica. Pero son ellos los que desbordan, atraviesan y cuestionan entonces al derecho y dejan al descubierto la grieta de la incompletud que la filosofía política moderna no pudo dar cuenta, aunque la disfrazó con la fachada de la razón supliendo las pasiones a través del acto violento fundacional del Estado, del cual se instituyó la democracia como la forma de gobierno a conquistar. Jean-Luc Nancy en su libro *La verdad de la democracia* dice:

> La democracia (re)engendra al hombre, declara Rousseau. Abre con nuevos bríos la destinación del hombre y del mundo con él. La «política» ya no puede dar la medida ni el lugar de esa destinación o destinerrancia (Derrida). Debe permitir su puesta en juego y asegurar sus lugares múltiples, pero no la asume.

[3] "Existir (ex sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada" (Heidegger, s/d:49)

> La política democrática es, pues, política alejada de la asunción. Pone término a toda especie de «teología política», sea teocrática o secularizada, postula en consecuencia como axioma que no todo (ni el todo) es política. Que todo (o el todo) es múltiple, singular-plural, inscripción en fragmentos finitos de un infinito en acto («artes», «pensamientos», «amores », «gestos», «pasiones» pueden ser algunos de los nombres de esos fragmentos) (Nancy, 2009: 56-57).

La sentencia de que no todo es política es, en esta visión, fundamental. La democracia definida como lugar donde múltiples prácticas finitas del infinito presente tengan lugar; donde los diversas nombramientos modulen su tiempo; donde creen y se creen sin subsumir o subsumirse a los demás, sin gradación ni *telos* alguno. Si bien esto puede producir una imagen de derramamiento, de desorganización o eclecticismo, la existencia misma del espacio democrático como lugar de composibilitación que impide las suturas abre, así, las vías de cruce y cambios no ordenadas, producidos contingentemente, entre los diversos procedimientos genéricos de creación. En definitiva revelar el vacío no alcanza, es necesaria la creación de nuevos nombres y modos para exceder, desbordar, atravesar y reinventar espacios. En palabras de Nancy: "La democracia quiere decir que ni la muerte ni la vida valen por sí mismas, y que sólo vale la existencia compartida en cuanto allí se expone a su ausencia de sentido último como a su verdadero -e infinito- sentido de ser"(Nancy, 2009: 54).

Conclusiones

Como hemos visto, el concepto de ciudadanía viene de la mano del derecho y ambos de la idea de democracia. La democracia ha sido el ideal a seguir desde la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, sin embargo esta construcción de autonomía / autolegislación de los individuos devenidos en ciudadanos libres capaces de darse sus propias leyes ha sido trastocada con el surgimiento de las democracias representativas. De esta manera, existe una escisión fáctica de la esfera pública (polis) de la privada (*oikos*) que se manifiesta en la delegación de las facultades de autolegislación a representantes mediantes los cuales se sostiene en forma ficcional la constitución y participación en la cosa pública.

La consumación de una idea totalizante de la modernidad en torno a la ciudadanía, de la mano del derecho positivo, es interpelado por la filosofía y la teoría

política contemporánea develando las fisuras de es totalidad sellada por la racionalidad. La autonomía del sujeto moderno es velada por la representación de la democracia moderna, que puede ser rastreado ya en el pensamiento kantiano.

Sin embargo, ya sea desde la corriente marxista contemporánea o ya sea desde el pensamiento posestructuralista –cada cual reponiendo diferentes concepciones- ponen en cuestión el ejercicio de la ciudadanía. Ya desde su respuesta a Sobre la cuestión judía, Marx cuestionaba esta escisión del hombre en dos esferas, creando una sociedad atomizada y que solo era posible recomponerse en tanto hombre si se podía emancipar humanamente. Y de ahí en adelante la Escuela de Frankfurt, los estructuralistas y demás han cuestionado a la democracia burguesa, que solo ha sido una invención para sostener – hegemonía mediante el fetiche de la libertad e igualdad de todos los hombres frente a ley.

En otra corriente, los posestructuralistas, herederos del pensamiento surgido en Francia en la década del ’60, interpelan la forma de pensar la sociedad, el derecho, la justicia y la presencia de El Otro.

Es por eso que estos autores interpelan a la democracia moderna, del cálculo, del derecho positivo, del Estado Nación, porque su pensamiento se configura en la existencia del otro como aquel que hace una visitación. Por tanto, la democracia no es esta actual, con un constructo de ciudadano moderno, sino que plantean una democracia del por-venir. Tal vez, como plantea Agamben “El concepto de *ciudadanía* no es operativo y, tal vez, habría que recurrir al de *refugiado*. Pienso en una ciudad con un derecho distinto al actual en la que los ciudadanos hayan sabido reconocer al refugiado que ellos mismos son.” (Agamben, 2005:15) “Ser ciudadano”, “sentirse ciudadano” y “ejercer la ciudadanía” se vuelve inasequible y se convierte en servidumbre y no en un acto de libertad. La posibilidad de pensarse como refugiado es una manera de atravesar y desbordar el concepto “ciudadanía” cargándonos entonces con la visitación y la singularidad del otro. Rompiendo con la universalidad que da cuenta, hasta hoy, la moderna sociedad democrática representativa, haciéndonos parte de este sentirse ciudadano construyendo día a día junta al otro que nos atraviesa y nos irrumpe con su visitación, porque, ante todo es vida humana.

Bibliografía

• Adorno, Teodor. (1967) *La industria cultural.* Buenos Aires, Galena

• Agamben, Giorgio. "Policía y política son lo mismo". Barcelona, *La Vanguardia-Culturales* p.15 Noviembre 2005

• Baudrillard, Jean: *El otro por sí mismo*. Barcelona, Editorial Anagrama. 1997 Tercera Edición. (Colección Argumentos Nº90). 87p. (*Traducción Joaquín Jordá. L'autre par luimęme* 1987). ISBN 84-339-0090-0

• Dahl, Robert A. *La democracia y sus críticos.* Barcelona, Editorial Paidós. 1992 (Leandro Wolfson trad. *(Democracy and its critics 1989)* ISBN 84-7509-766-9

• Foucault, Michel: *El sujeto y el poder* Edición electrónica: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS (Consulta marzo 2003) http://www.philosophia.cl

• Heidegger, Martín: *¿Qué es la metafísica?* Ediciones Fausto. S/D

• Jameson, Fredric. *Ensayos sobre el Posmodernidad.* Buenos Aries, Ediciones Imago Mundo.1991 (Colección El Cielo por Asalto). 130p (Traducción Pérez E, Ferrer C, Mazzeo S.) ISBN 950-793-001-9

• Kierkegaard, Sören: *Tratado de la desesperación.* s.l. Enrique S.Rueda Editor. S/D

• Miguel, Luis Felipe. "Democracia, representação e comunidade" en *Teoría política Latino-americana*, Araujo C, Amadeo J (organizadores) São Paulo: Hucitec: FAPESP, 2009. Pag.159.388p. ISBN 978-85-60438-47-4

• La Boétie, Ettienne (2009) *El discurso de la servidumbre voluntaria*, La Plata, Terramar. ISBN 978-987-617-068-0. 176 páginas

• Nancy Jean-Luc. *La verdad de la democracia.* Buenos Aires, Amorrortu, 2009 (Colección Nómadas). 112p (Traducción Horacio Pons, *Verité de la démocratie)* ISBN 978-950-518-379-1

•Sennett Richard (2002) *El declive del hombre Público* (Gerardo Di Masso trad. (*The Fall of Public Man 1974-1976)*) Ediciones Península, Barcelona ISBN 84-8307-423-0

• Žižek Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2008. 128p ISBN SBN: 978-849-536-330

El reverso de Thomas Hobbes
Lecturas descentradas sobre su vigencia

Ignacio Luis Moretti

> Todos los deberes de los gobernantes están contenidos en este único enunciado: *la salvación del pueblo es la ley suprema* (…) Por salvación no debe entenderse la sola conservación de la vida en cualquier condición, sino una vida tan feliz como sea posible[4]

1. Consideraciones Iniciales

Toda historia de la filosofía política necesaria e ineludiblemente posee como trasfondo cierta selección de autores emblemáticos, de matrices de pensamiento y mapas conceptuales medulares, en función de la direccionalidad de la cual es objeto dicha rememoración. Asimismo, este recorte se reproduce hacia el interior mismo del análisis de los diversos autores abordados, realzando ciertos conceptos e invisibilizando otros. De esta forma, se edifica, se estructura, una historia que se funda, si se quiere, en un accionar deliberado de evocación, fijación y reconocimiento de ciertas teorizaciones, conjuntamente al borramiento, minimización u opacidad de otras aristas del pensamiento. De allí, el imperativo que debe signar todo trabajo sobre teoría y filosofía política radica en una permanente revisión crítica de forma tal de impedir la superficialidad, la linealidad y la naturalización de visiones parcializadas. Pensar, para utilizar palabras arendtianas[5], no sólo es pensar a "otros", sino y fundamentalmente, pensar las propias condiciones de producción de conocimiento, vale decir, el pensar es el escrutinio y revisión crítica de la propia creación.

---

[4] Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, Capítulo XIII, Página 256/257. La cursiva es propia.

[5] Arendt, Hannah (1995). "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

Esta forma de afrontar la historia de la filosofía política implica, necesariamente, pensar un abordaje que evite –merced a estos "olvidos deliberados"- edificar estereotipos conceptuales erróneos así como también, la omisión e indiferencia respecto de autores o conceptualizaciones de relevancia para entender, justamente, el devenir de dicha historia. Implica "disputar" los sentidos sobre la dimensión pública de esta elucidación, a través de análisis e interpelaciones que posean como norma la producción de interpretaciones que aborden en toda su profundidad, complejidad, ambigüedad y contradicción la historia de la filosofía política, sorteando el impulso –presente en todo texto- por dar respuestas y soluciones definitivas, a través de la imposición de etiquetas u adscripciones incontrastables que no hacen más que constreñir y empobrecer la riqueza propia de la filosofía política. Pensar la filosofía política, desde esta peculiar perspectiva a la cual adscribo, es postular un abordaje que genere más interrogantes no saldados que respuestas definitivas; que se mueva por las siempre tumultuosas, movedizas y precarias aguas de la problematización, dejando atrás el confort que siempre proporciona el cobijo de las soluciones concluyentes.

Es al interior de este marco de comprensión sobre la tarea que nos compete, donde se inscribe el presente escrito sobre, justamente, uno de aquellos autores que han sido objeto privilegiado de las estrategias de "estereotipación", encasillamiento y vulgarización de su pensamiento, gracias a las cuales, sin lugar a dudas, se ha edificó su "mala fama o reputación": *Thomas Hobbes*.

Las diversas interpretaciones e historias de la filosofía política, generalmente, han intentado encuadrar, situar la teoría hobbesiana, de forma unilateral, al interior de una cosmovisión, ideología o teoría del pensamiento. De esta forma, sólo a modo de pequeña ejemplificación, Leo Strauss[6] verá en Hobbes al padre del liberalismo en un

[6] Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Véase, asimismo, Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, y Meier, Heinrich (2008), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz.

Interpretación muy extendida presente también en los textos de Sabine, George (1994). *Historia de la Teoría Política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, en el cual el autor caracteriza al leviatán hobbesiano como "un servidor de la seguridad privada" (Página 362), y Burns, Laurence (2000). "Thomas Hobbes", en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (Comp.). *Historia de la filosofía política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

mundo no liberal; C.B. Macpherson[7] hará hincapié en la funcionalidad de su teoría respecto de las ansias y pasiones del hombre capitalista, señalándolo como el gran filósofo de la burguesía naciente; Louis Althusser[8] -en la misma sintonía que C.B. Macpherson- observará en Hobbes la edificación de un Absolutismo liberal –verdadero oxímoron- que edifica un Estado gendarme congruente con la necesidad paz y seguridad para la acumulación capitalista[9]; Carl Schmitt[10] recuperará la teoría hobbesiana desde lo que comúnmente se denomina como una teoría democrática no liberal y decisionista, indicándolo como el principal teórico de lo político; o, simplemente, las reproducciones sumamente extendidas que señalan a Hobbes como cultor y precursor de un Estado de raigambre autoritario y despótico que, mediante su poder amenazante, mantenga a raya a los hombres que, por su intrínseca maldad, son indignos de toda confianza; o, superficialmente, como un mero teórico de la monarquía absoluta.

Todas estas interpretaciones, sin lugar a dudas, iluminan y ponen el acento en ciertas características presentes en la teoría hobbesiana, pero al mismo tiempo, fuerzan dicha teoría en la vorágine por inscribirla definitivamente al interior de un sistema de pensamiento, "olvidando" y siendo indiferentes respecto a otras características también vigentes en los análisis de Thomas Hobbes, y que podrían, al menos, establecer dudas o matizaciones sobre dicha adscripción. Así, al interior de este juego de luces y sombras,

---

Sin lugar a dudas, Hobbes presenta premisas liberales –hombres iguales, libres y racionales por naturaleza-; deriva la invocación del Leviatán de un pacto entre individuos, haciendo emerger el derecho público de una instancia del derecho privado; establece, asimismo, la fundamental disquisición entre foro externo y foro interno; y, presenta una definición del concepto de libertad, pensado retrospectivamente, típicamente liberal. Pero, asimismo, también presenta axiomas que difícilmente puedan ser digeridos por el pensamiento liberal. Justamente en esta multidimensionalidad del autor del Leviatán radica su magnetismo.

[7] Macpherson, C.B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella.

[8] Althusser, Louis (2007). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*, Buenos Aires, Katz.

[9] Sólo a modo de ejemplo, Louis Althusser sentencia que "el concepto de guerra de todos contra todos representa a la vez la competencia como libre desarrollo y la noción de lucha política como guerra civil, digamos, como lucha de clases relacionada con esta competencia económica. Más aún, Hobbes tiene por objetivo conservar y desarrollar el principio del liberalismo individualista, pero superando el estado de guerra" (Íbid, Página 263). Asimismo, a contrapelo de las interpretaciones que señalan al Leviatán como un poder cuyas ramificaciones se extienden *in extremis*, inmiscuyéndose en todas las áreas de la vida humana, Althusser indica que el Estado "debe proclamar el mínimo de leyes posible: el poder absoluto está asignado como deber ocupar el menor lugar posible en la vida de los ciudadanos, para dejarles un gran espacio (…) Paradoja general: hacer cohabitar el absolutismo del poder soberano que debe intervenir lo menos posible. Absolutismo Liberal (…) el absolutismo tiene como fin el liberalismo" (Íbid, Página 272)

[10] Véase Orestes Aguilar, Héctor (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

el impulso por la *"etiquetización" y encasillamiento* conspira contra el abordaje integral, complejo y equilibrado del pensamiento de Thomas Hobbes[11].

Finalmente, en este contexto, la finalidad de este escueto artículo, no será abordar los innumerables vericuetos y profundidades de la teorización hobbesiana, lo cual sería francamente una empresa titánica, sino iluminar y explicitar ciertas conceptualizaciones que generalmente permanecen vedadas u opacadas. Así, el objetivo no será edificar una "leyenda blanca" sobre Hobbes, sino contribuir con elementos para llevar a cabo una lectura más matizada y equilibrada. El desarrollo, más allá de repasar algunos "lugares comunes" acerca de Hobbes que se repiten acríticamente (fruto de las operaciones explicitadas anteriormente), hará foco sobre dos cuestiones centrales: 1. Dado el título que engloba esta producción colectiva, *¿Es posible realizar una interrogación sobre la Democracia en Hobbes?* O, en otros términos, *¿Acaso Hobbes es meramente un defensor de la Monarquía Absoluta?*; 2. *El Leviatán como creación artificial y voluntaria de un poder común, cuya "marca de soberanía" principal es la Ley, una ley común;* a lo cual se sumarán dos pequeñas reflexiones sobre 3. *El poder común, las corporaciones y los individuos poderosos* o, si se quiere expresar en estos términos, *¿El Leviatán es, por definición, la estructura funcional para la multiplicación del poder de estos grupos o, acaso, puede interpretarse como el límite a dichos poderes?* y 4. *El conflicto político en Thomas Hobbes*.

2. Disputando sentidos sobre Thomas Hobbes

2.A ¿Acaso es posible pensar la Democracia en Thomas Hobbes?

Dado el título de este ciclo de conferencias -*Pensar la Democracia desde la filosofía política*-, me parece indicado abordar, justamente, el problema de la Democracia en

[11] Para ver una aproximación crítica y divergente respecto a las lecturas "canónicas" de la obra Hobbesiana, véase Ribeiro, Renato Jaime (2001). *"*Thomas Hobbes o la paz contra el clero*"*, en Borón, Atilio (Comp.). *La Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA; Rinesi, Eduardo (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue; y Rosler, Andrés (2008). "Naturalismo y conflicto político en Hobbes", en Lukac, María Liliana (Comp.). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Buenos Aires, Educa.

Hobbes. En efecto, aunque suene impensado y escasamente trabajado por la literatura especializada, es posible encontrar una interrogación sobre la forma de gobierno democrática desde los textos de Thomas Hobbes, frente a la muy extendida visión (anclada, en diversos fragmentos de su obra –en especial en su traducción juvenil -1629- de *la Guerra del Peloponeso* de Tucídides y en *Elementos del Derecho Natural y Político* -1640-[12] y en ciertos caracteres de su biografía) de que el pensador de Malmesbury es un mero defensor de la Monarquía Absoluta[13], sintiendo –concomitantemente- un profundo desprecio por la Democracia. En este sentido, trataremos de matizar esta afirmación parcial.

En primer lugar, en términos conceptuales, habría que distinguir entre dos elementos que erróneamente se confunden en la sentencia de Hobbes como supuesto pensador de la Monarquía absoluta: la forma de gobierno y el atributo principal de la soberanía se tratan de elementos que deben ser diferenciados conceptualmente, más aún, lejos se encuentra la *absolutez* de la soberanía ser únicamente una característica asequible a la forma de gobierno monárquica. Para la efectiva existencia en potencia y en acto del Estado, como artificialidad creada por un gesto humano voluntario, es condición *sine qua non* que su soberanía sea absoluta[14]; de allí que toda forma de

---

[12] Hobbes en este texto señala que la forma de gobierno democrática se utiliza como velo para encubrir una aristocracia: "una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores, interrumpida a veces por la monarquía temporal de un orador" Hobbes, Thomas (2005). *Elementos del derecho natural y político*, Madrid, Alianza Editorial, Cap. II.

[13] Al respecto, cabe puntualizar, tratando de ser rigurosos históricamente, que tampoco Thomas Hobbes se establecería como el representante por definición del pensamiento monárquico, ya que en el contexto de Inglaterra del Siglo XVII, dicho lugar era ocupado por Sir Robert Filmer, autor de *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, publicado en 1680. Así, mientras Robert Filmer se establecía como un defensor de la teoría del derecho divino de los reyes, Hobbes, en cambio, nos acercará una fundamentación enteramente secular y consensual del poder, basada en premisas que, paradójicamente compartirá con gran parte de los adversarios de la Monarquía: los hombres nacen libres e iguales. Como muestra de esta circunstancia histórica no sólo se encuentran las críticas vertidas por Filmer a los escritos hobbesianos, sino también que el mismo John Locke en su primer y segundo tratado sobre el gobierno civil tomará como blanco de su crítica al autor de *Patriacha*, como representante de la posición monárquica.

[14] Me abstengo de introducir la discusión sobre el absolutismo en la obra de Hobbes, otro de los grandes lugares comunes en las elucidaciones sobre este autor. Dejar confinado a Hobbes como meramente un pensador absolutista, no sólo se trata de un análisis sumamente superficial, sino que además no implica ningún esfuerzo teórico y analítico.

Sólo me interesa notar que, como señala con certeza Pierángelo Schiera, la noción de absolutismo, además de polémica, es polisémica y encierra profundas ambigüedades y confusiones, merced a su utilización laxa y equívoca. En este sentido, cabe también interrogarse sobre el significado del absolutismo, evitando así, por un lado, el estiramiento conceptual y, por otro lado, su transformación en un significante vacío. Al respecto, *¿el absolutismo se trata de una caracterización peyorativa nacida desde los círculos liberales respecto a una forma determinada de organización del poder dada entre*

gobierno sea absoluta, vale decir, se trata de una afirmación tautológica. Es decir, Hobbes también postula, valga la redundancia, una aristocracia absoluta o una democracia absoluta, de esta manera, aquella operación por la cual la absolutez de la soberanía se establece sólo en relación a la forma de gobierno monárquica es errónea y se fundamenta en una lectura parcial y deliberada del *corpus* hobbesiano.

Pero dejando atrás esta disquisición teórico-conceptual, es menester afirmar que Thomas Hobbes, tanto en su texto *De Cive* como en *Leviatán*, explícitamente señala la posibilidad de que, a través del pacto entre individuos racionales, libres e iguales, se confiera todo el poder y fuerza "a un hombre o a una asamblea de hombres"[15], estableciendo idéntica potencialidad y legitimidad a las tres formas clásicas de gobierno: Monarquía, Aristocracia y Democracia: "Cuando el representante es un hombre, la república es una Monarquía. Cuando una asamblea de todos agrupados, es una Democracia o República Popular. Cuando es asamblea de una parte solamente se denomina Aristocracia"[16]. Esta equiparación que produce Hobbes también es funcional a establecer que los individuos pactantes deben obediencia al Estado, independientemente de la forma de gobierno que se trate, de allí que sea correcto indicar que Thomas Hobbes se trata de un pensador de la soberanía estatal, y no un pensador sobre formas de gobierno específicas que adopte dicha Sociedad Política.

Ahora bien, habiendo dejado suficientemente establecido que Thomas Hobbes ha reconocido no sólo la posibilidad misma, sino la legitimidad de la forma de gobierno democrática como organización del poder del Estado[17], cabe, sin embargo, notar que el

---

fines del Siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX? ¿Absolutismo es meramente sinónimo de gobierno arbitrario e ilimitado? ¿La existencia de límites de la ley natural y la vida de los hombres implican la negación del absolutismo? Véase para un recorrido más detallado sobre el concepto de Absolutismo Schiera, Pierángelo(2000). "Absolutismo", en Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Comp.). *Diccionario de Política*, Tomo I, Madrid, Siglo XXI.

[15] Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*, Tomo I, Buenos Aires, Losada-Página12, Capítulo XVII, Página 164.

[16] Íbid, Capítulo XIX, Página 174.

[17] Resulta relevante –aunque objeto de numerosas críticas de índole lógico y teórico- tener en cuenta el abordaje presente en Malherbe, Michel (1984). T*homas Hobbes*, París, Vrin. Allí, el autor subraya a la forma de gobierno democrática como la forma de gobierno primigenia de toda organización estatal, por lo cual la democracia resulta en el fundamento de la construcción del Estado, en tanto se trata del único mecanismo para la toma de decisiones congruente con individuos iguales y libres. Así, la democracia sería la forma "natural" del Estado. Vale decir, Malherbe postula que necesariamente el pasaje del "pacto de asociación" al "pacto de sujeción" –si es que en Hobbes pueden distinguirse conceptualmente, eso es

autor de Malmesbury establece ciertos criterios que resultan en la mayor conveniencia de la forma de gobierno monárquica. Al respecto, es necesario aclarar –en divergencia a los autores clásicos- que Thomas Hobbes no establece esta elección en base a la "bondad o maldad" intrínseca de las restantes formas de gobierno, sino en relación a lo que podríamos denominar como aquel mecanismo de formación y toma de decisiones más apto para la efectiva tenencia y utilización del poder en pos del aseguramiento de la Paz y la Seguridad. De allí, que las distintas formas de gobierno no poseen diferenciación en cuanto a su potencia, sino al acto, para traer a colación conceptos de cuño aristotélico.

Tanto es así que todas las formas de gobierno poseen sus ventajas y desventajas relativas, las cuales Hobbes aborda sintéticamente en *Leviatán Capítulo XIX* y con mayor profundidad en los *Capítulos VII y X* de *De Cive*. En dicho abordaje, fuera de variados argumentos respecto a la preferencia de la Monarquía debido a que el interés privado y público se encuentran asegurados al estar indisolublemente unidos en la persona del soberano, la imposibilidad del monarca de contradecirse a sí mismo, entre otros, Hobbes hace hincapié en la mayor ejecutividad de esta forma de gobierno en relación con la dinámica asamblearia que deben adoptar las aristocracia y democracias merced a la amplitud de su conformación (necesariamente más de 1). En este sentido, la ejecutividad en la toma de decisiones resulta en la mayor facilidad para la utilización efectiva del poder y, por ende, en respuestas más rápidas y contundentes ante los peligros omnipresentes de una nueva caída en el estado de naturaleza, posibilidad siempre latente e intacta que nos hace recordar la provisoriedad y fragilidad de la construcción político-estatal en Hobbes. Esto no implica que la aristocracia y la democracia como formas de gobierno sean menos aptas para la vigencia de un orden institucional, sino que requieren mayores esfuerzos dado que se encuentran sujetas a mayores inconvenientes. Sin embargo, el mismo Hobbes nos indica, de forma eminentemente pragmática que "si en la democracia el pueblo cediera las deliberaciones acerca de la guerra y la paz y de los asuntos legislativos a uno solo, contentándose con el nombramiento de los magistrados y de los ministros públicos, esto es, con autoridad

---

otra discusión- es mediante una dinámica de funcionamiento asamblearia, es decir, democrática. De allí, su tesis sobre la democracia como forma embrionaria de la Sociedad política en Thomas Hobbes.

sin ministerio, entonces cabe conceder que la democracia y la monarquía serían iguales”[18]. Nuevamente, a riesgo de ser insistente por demás, la elección de Hobbes por una u otra forma de gobierno radica en el estudio pormenorizado de cuáles son las dinámicas de funcionamiento que mejor se adecuan y conllevan menos peligros para el efectivo desenvolvimiento del Estado, desechando la visión clásica que asociaba cada régimen político a nociones divergentes respecto a las nociones de libertad, igualdad, justicia y ciudadanía.

¿Cómo sería posible pensar una Democracia en el sentido hobbesiano? Primeramente en términos de definición estricta, una Democracia se encuentra “allí donde el pueblo está gobernado por una asamblea elegida por él mismo de su propio seno”[19]. Y la mecánica del pacto es simple y llanamente sería que cada uno de los individuos dijese “yo transfiero al pueblo mi derecho a tu favor, para que tú transfieras al mismo pueblo el tuyo a mi favor”[20]. En este sentido, la forma de gobierno democrática se define, sin más, por el colectivo involucrado en el gobierno, el pueblo, lo cual repercute en una dinámica propia de funcionamiento: la asamblea. Así, la democracia hobbesiana se estructura, por un lado, por la pluralidad de sufragios y, por otro lado, por el devenir asambleario.

Y, será, como antes manifestábamos, en la forma asamblearia de labor democrática donde Thomas Hobbes encontrará las principales desventajas o dificultades de dicha forma de gobierno. La asamblea, como órgano de gobierno, en primer lugar, no posee una dinámica constante de funcionamiento, vale decir, la discontinuidad en la efectiva reunión de la asamblea abre la posibilidad de vislumbrar “vacíos de poder”, funcionales -desde la óptica hobbesiana- a la disrupción anárquica. Y, en segundo lugar, la lógica asamblearia, si bien más participativa, muchas veces atenta contra la rapidez y ejecutividad en la toma de decisiones en temas sensibles que requieren respuestas de extrema celeridad, lo cual también implicaría la ausencia de un poder efectivo, ante la invisibilidad de una decisión estatal. En este sentido, Thomas Hobbes observará dos soluciones complementarias para aminorar estas dificultades que pueden herir de muerte

[18] Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, Capítulo X, Página 235.
[19] Hobbes, Thomas (2003). *Op. Cit.*, Capítulo XIX, Página 180.
[20] Hobbes, Thomas (2010). *Op. Cit.*, Capítulo VII, Página 206.

a la República democrática: Fijar –de forma pública- intervalos cortos para las convocatorias a asambleas y establecer mecanismos que doten de mayores niveles de ejecutividad a la forma de gobierno democrática (por ejemplo, "un brazo ejecutivo"[21]).

En fin, es posible pensar la democracia desde Thomas Hobbes desde las propias coordinadas y conceptualizaciones que emergen de su obra. Ahora bien, para realizar este ejercicio se deben dejar en suspenso los innumerables prejuicios, clichés y lugares comunes respecto al encasillamiento del autor del Leviatán como un mero pensador monárquico.

2.B *El Leviatán como creación artificial y voluntaria de un poder común, cuya "marca de soberanía" principal es la Ley, una ley común*

Otra de las versiones extendidas sobre la teoría hobbesiana, que revela de esta forma su superficialidad, es aquella que afirma que el Leviatán, dada la maldad intrínseca de los hombres, basa el ejercicio de su poder en su accionar arbitrario, despótico y coactivo, de forma tal de mantener a raya a dichos hombres indignos de toda confianza. Frente a la misma, surge inmediatamente la siguiente interrogación: ¿Verdaderamente el leviatán hobbesiano se trata de un soberano que gobierna únicamente en base al pavor, a la espada? O, en término más generales ¿Puede ser la fuerza el único garante de la obediencia?

Abordar dicho "lugar común" sobre Thomas Hobbes implica, primeramente, poner en cuestión la pretendida y supuesta maldad natural del hombre en el Estado de Naturaleza. Al respecto, es menester establecer algunas aclaraciones: En primer lugar, afirmar la existencia de bondad o maldad implica aseverar la existencia de moralidad en el Estado de Naturaleza Hobbesiano. Cuestión en la que el autor es tajante: la medida de las díadas de bondad/maldad, veracidad/falsedad, justicia/injusticia y virtud/vicio es la ley emanada del Estado, como expresión del poder común. En este sentido, Hobbes

[21] Cabe recordar que esta preocupación por la ejecutividad ante situaciones excepcionales y, por ende, de extrema peligrosidad para la sociedad política también se encuentra presente en Nicolás Maquiavelo al abordar las venturas de la institución del *Dictador Legal Romano* al interior de los ordenamientos de la República Romana. Véase Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.

establece una cadena argumentativa entre los conceptos de legalidad-justicia-verdad-virtud-bondad, sólo posible bajo la estatalidad, en tanto único poder que pone fin a la anarquía de significados presente en el Estado de Naturaleza, a través de la instauración de un lenguaje común, obligatorio e irrecusable, garantizado justamente por este gran definidor[22] que es el Leviatán. Y, en segundo lugar, es importante puntualizar que la caracterización de los hombres en el Estado de Naturaleza como eternamente deseantes, egoístas, individualistas y competidores, lejos implica, en Hobbes, el establecimiento de un juicio moral sobre los mismos[23]. Sólo es entendible la catalogación de estas características bajo el mote de maldad, a través de la aplicación –errada- de una ética particular, la judeo-cristiana, a una descripción hobbesiana que no se lleva a cabo en dicha sintonía, ni con dicho parámetro moral.

> Además, algunos han objetado que, una vez admitido este principio, se sigue inmediatamente no sólo que todos los hombres son malos (…) sino también (…) que son malos por naturaleza. Pero de este principio no se sigue que los hombres son malos por naturaleza (…) Pero aunque por naturaleza, esto es, desde su nacimiento, por el hecho de que nacen animales, tienen la característica de desear inmediatamente todo lo que les place y hacer cuanto puedan para huir por miedo de los males que penden sobre ellos o para repelerlos con ira, no suelen ser considerados males a causa de ello[24]

Habiendo realizado estas aclaraciones, es menester "atacar" otro fragmento de la frase que nos sirve como disparador polémico de este apartado: la coacción como único medio del Leviatán para garantizar la obediencia. Este estereotipo, en primer lugar, olvida que la invocación del Leviatán se estructura en base al consentimiento libre y voluntario de los individuos pactantes, siendo éstos iguales y plenamente racionales. De

[22] Véase Rinesi, Eduardo (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue.

[23] Asimismo, detrás de esta operación se esconde otro axioma: El estado de guerra se debe a la maldad de los hombres. Resulta interesante discutir esta afirmación con una pregunta: *¿El estado de guerra entonces se funda en un axioma moral o, acaso, el estado de guerra no surge –principalmente- por las características antes citadas, sino porque simplemente son iguales?*. En este sentido, no sería necesario un perfeccionismo moral, sino entender el conflicto en el Estado de Naturaleza como estructural, en tanto no podría exigírsele a los individuos otra conducta, merced justamente a su igualdad constitutiva. Véase Rosler, Andrés (2010). "Prólogo", en Hobbes, Thomas. *Op. Cit.*

[24] Hobbes, Thomas (2010). *Op. Cit.*, Prefacio a los lectores, Páginas 117/118.

esta forma, para expresarlo de forma somera, el consentimiento de los individuos es requisito indispensable para la creación de la artificialidad política del Estado contra el estado de guerra. Así, el consenso es condición *sine qua non* para la pacificación.

Por otro lado, la premisa hobbesiana –y contractualista- de hombres libres, iguales, pero especialmente, racionales –recordar que razón en el léxico hobbesiano se define por el cálculo presente para la satisfacción de necesidades presentes y futuras-, establece la necesidad lógica para nuestro autor de Malmesbury, no sólo, ni principalmente, de explicar quién y por qué manda, sino –fundamentalmente- de brindar razones para obedecer. De allí, la importancia que se le asigna a Hobbes como teórico de la obediencia[25]; una obediencia racional que, como toda sociedad política, posee como última ratio de gobierno a la coacción, pero no como su medio primordial de su accionar. De esta forma, creemos que puede volverse inteligible la teoría hobbesiana desde las claves conceptuales de coacción y consenso; o coerción y hegemonía[26], ya que Hobbes no expresa meramente fines, sino también medios o mecanismos privilegiados a desarrollar para alcanzar los mismos.

Distanciándonos de la imagen estereotipada del Leviatán hobbesiano como aquel soberano cuyo resguardo sólo reside en la opresión, dominación, empobrecimiento y sojuzgamiento de sus súbditos (por ende, en el momento coactivo), Hobbes claramente establece "Olvidan así que la mayor presión de los gobernantes soberanos no procede de ningún deleite o beneficio que ellos puedan esperar lesionando o debilitando a sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia fuerza"[27]. En este sentido, se transforma en cristalina la direccionalidad a la cual debiese tender todo poder soberano: el bien del pueblo en términos de seguridad, lo cual lejos se encuentra de significar la simple preservación vital, también abarca –parafraseando la prosa hobbesiana- todas aquellas cosas agradables de la vida que el hombre logre obtener mediante su legítimo esfuerzo[28]. Vale decir, los fines del Leviatán se expanden a un conjunto de ámbitos y acciones que, desde una mirada anclada meramente en el Leviatán como agente de la

[25] Véase Grüner, Eduardo (2007). *Las Formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la Violencia*, Buenos Aires, Colihue.
[26] Véase el desarrollo de esta idea compartida en Véase Rinesi, Eduardo (2005). *Op. Cit*.
[27] Hobbes, Thomas (2003). *Op. Cit.*, Capítulo XVIII, Página 173.
[28] *Íbid*, Capítulo XXX, Página 284.

seguridad, pasan totalmente desapercibidas. Al respecto, ¿puede pensarse –en conjunción con la presencia de la violencia como última ratio- que el aseguramiento y estabilidad del poder soberano, y, por ende, del estado pacífico, reside en el bienestar y engrandecimiento del pueblo y no en su sojuzgamiento? "El bien del soberano y del pueblo no pueden ser separados. Débil soberano es aquel que tiene súbditos débiles y débil pueblo aquel cuyo soberano desea el poder para regirlo a su voluntad"[29]

Así, a pesar de la versión muy extendida que resalta los derechos ¿ilimitados? del Leviatán y la absoluta desprotección de sus súbditos, notamos que se reverso escasamente abordado por la literatura especializada son los deberos fundamentales que guían o deberían guiar su accionar: el bienestar general del pueblo; aquél pueblo que, mediante la puesta en acto de una teoría de la autorización y de la representación, posibilita la edificación, nunca firme y siempre tambaleante, de la sociedad política.

Ahora bien, el interrogante que inmediatamente surge de la tesis precedente es respecto a los medios que el Leviatán tiene a su mano para hacer asequible dicho fin. Al respecto, Thomas Hobbes señala que "se supone que esto no debe ser hecho por medio de cuidados a los individuos (…) sino por una previsión general contenida en la instrucción pública tanto de la doctrina como del ejemplo, y en hacer y ejecutar buenas leyes"[30]. Educación y Ley, dos instituciones clásicas de socialización, reproducción y, por ende, aseguramiento de todo régimen o Estado. Así, de primar una instrucción correcta[31] –recordar "que es contrario a su deber dejar al pueblo ignorante o mal

[29] *Íbid*, Capítulo XXX, Página 293 y 294.
[30] *Íbid*, Capítulo XXX, Página 284.
[31] Recordar, al respecto la importancia que le asigna Hobbes a la observancia de las doctrinas enseñadas, especialmente al rol de las Universidades y de las Iglesias –en particular los presbiterianos, papistas, anabaptistas y milenaristas-. En este sentido, *Behemont* –que simboliza la anarquía en tanto subversión- es producido por la seducción de doctrinas perniciosas para la unidad, paz y seguridad del Estado, de allí la imperiosa necesidad de que el Leviatán observe los ámbitos educativos y religiosos a fin de evitar la ruptura del Estado.
Esto ha llevado a que numerosos intérpretes del pensamiento hobbesiano lo señalen como un opositor a la tolerancia. Sin embargo, como bien desarrolla Leisler Madames, el soberano hobbesiano no basa sus decisiones en su monopolio acerca de la verdad o falsedad del contenido de las doctrinas, sino sólo respecto a su funcionalidad para el resguardo de la paz y la seguridad de los hombres, edificando un Estado plenamente neutral y secularizado, algo no siempre subrayado en los análisis sobre Thomas Hobbes. Véase Madames, Leisler (2001). *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, EUDEBA.

informado”[32]- y una justa y equitativa aplicación de la ley común, la violencia –el momento coactivo- queda relegado efectivamente como última ratio, como límite.

En este sentido, resulta primordial recuperar en estas páginas cuál es la principal marca de soberanía o atributo del soberano: su poder normativo, la Ley; “corresponde al cuidado del soberano el promulgar buenas leyes. Pero ¿Qué es una buena ley? (…) Una buena ley es aquella que es necesaria para el bien del pueblo y al mismo tiempo comprensible”[33]. De esta forma, aunque suene impensado para las críticas liberales al legado hobbesiano, la ley como instrumento que emana del poder común, el Leviatán, es la que dota de reglas fijas, claras, simples y comprensibles a la sociedad política. Sólo a modo de recuperación de algunos atisbos de la prosa hobbesiana, la previsibilidad que emana de la ley permite, por ejemplo, que sólo se juzgue en base a penas determinadas y fijadas con anterioridad al hecho juzgado; que no se pueda penar una acción realizada con anterioridad a la sanción de la ley o, finalmente, que se determine la imposibilidad de acusarse a sí mismo. En este sentido, la ley es el medio para asegurar la paz, de lo contrario, prima la fuerza de los más poderosos, de aquellos que evalúan la presencia de un poder común, el Estado, como un peligro a sus intereses privados, siempre inconfesables.

> Ellas son el amparo y la defensa del pueblo, al que mantienen a salvo y en paz, asegurándolo frente a las injusticias (…) La equitativa administración de la justicia es el verdadero lazo que nos liga a la unidad y a la paz (…) La leyes son como el alma de la República (…) Así, las leyes son los nervios que mantienen unido al pueblo, y no son simplemente útiles, sino necesarias[34]

2.C Lateralidades

Dos pequeñas problematizaciones para incitar la discusión.

[32] *Íbid*, Capítulo XXX, Página 284.
[33] *Íbid*, Capítulo XXX, Página 293/294.
[34] Hobbes, Thomas (2006). “Sobre las leyes”, en *Discursos histórico-Políticos*, Buenos Aires, Gorla, Páginas 105/106/107.

Retomando las últimas palabras que vertimos, y rescatando las claves de interpretación del fructífero texto de *Behemoth*[35], resulta claro que el principal peligro a la paz y la seguridad del Estado no proviene desde una exterioridad, desde una afuera (por ejemplo, un estado de naturaleza interpretado en clave temporal como un instancia previa y totalmente clausurada con la fundación de la Sociedad Política), sino, por el contrario, la amenaza para Thomas Hobbes es intestina: la desobediencia fomentada ya sea por falsos predicadores religiosos o por la arrogancia de los poderosos. Generalmente, la interpretación sobre la direccionalidad del planteo hobbesiano, pasado por el tamiz de la historia, se ancla en el fermento religioso que despertaba fuerzas centrífugas que hacían peligrar la paz y seguridad del Estado. Ahora bien, tampoco debe pasarse por alto las innumerables alusiones que realiza nuestro autor en *De Cive*, *Leviatán* y *Sobre las Leyes* al peligro y la continua tensión que se observa entre los poderosos y el Estado, sin duda de una vigencia asombrosa para nuestra realidad doméstica y latinoamericana.

Resulta interesante rastrear la cadena argumentativa que erige Hobbes en relación con esta temática: Poderosos-Arrogancia-Insolencia-Corrupción. En este sentido, la extrema desigualdad que poseen los poderosos da necesariamente paso a su arrogancia e insolencia; insolencia respecto a las leyes y al Estado. Aquí, nuevamente, Hobbes es un sesudo (e inconfeso) lector de Nicolás Maquiavelo. En este sentido, Hobbes nos dirá "los hombres poderosos difícilmente digieren cosa alguna que establezca un poder que limite sus deseos"[36]. Así, la sociedad política será incesantemente objeto de una serie de estrategias desplegadas por parte de los poderosos en pos de doblegar sus límites o cooptar su aparato, utilizando su reputación, influencia, capital social, status y/o riqueza. De esta forma, la arrogancia del poderoso da paso a su insolencia respecto al poder común[37]; vale decir, se demuestra palpablemente las ansias

[35] Hobbes, Thomas (1992). *Behemont o el Parlamento Largo*, Madrid, Tecnos.
[36] Hobbes, Thomas (2003). *Op. Cit.*, Capítulo XXX, Página 286.
[37] Sólo a modo de ejemplificación que sirva para discutir o matizar ciertas interpretaciones de raigambre marxista sobre nuestro autor, él señala que "Así también pertenece al soberano determinar en qué lugares y para qué bienes traficará el súbdito al extranjero. Porque si perteneciese a las personas privadas el derecho a utilizar allí su propio criterio, algunas de ellas se verían inclinadas por avidez de ganancia a suministrar al enemigos medios para herir a la República". Véase *Íbid*, Capítulo XXII, Página 211.

incansables de voluntad subversiva y desestabilizadora que posee un poder particular[38], social/simbólica/económicamente poderoso, en pos de su necesidad de dominar y oprimir.

Así, el límite –y no la viabilización institucional de dicho poder particular- es el poder común, pero específicamente, la ley que emana, dada su potestad normativa. Únicamente la ley –nuevamente medio predilecto de acción del Leviatán- y su aplicación equitativa constituyen, para Hobbes, los frenos a dicha voluntad sediciosa y, por lo tanto, el resguardo del pueblo, objeto privilegiado de las estrategias de dominación y opresión.

> La ley destierra todas las presunciones de quienes creen que su reputación, influencia, riquezas o cargos pueden forzar la justicia o inclinarla hacia sus propósitos (…) La ley da seguridad a los más pobres al mostrarles que es la equidad, y no el favor, lo que inspira las sentencias, y que eso los protege de la opresión[39]

> La seguridad del pueblo requiere además, por parte de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, que la justicia sea administrada igualmente a todos los grados del pueblo, esto es, que a las personas pobres sean rehabilitadas de los prejuicios que se les hicieran en la misma medida que los ricos y poderosos, para que los grandes no puedan tener mayor esperanza de impunidad cuando hacen violencia, deshonor o cualquier prejuicio a la clase más modesta (…) en esto consiste la equidad[40]

En fin, poderes particulares que se pretenden soberanos en base a sus atributos sociales/privados y que disputan la soberanía del poder común, del Estado. Sin lugar a dudas, una interesante coordenada de interpretación –muy escasamente abordada por la literatura especializada- de los textos hobbesiano para un contexto nacional,

[38] Por eso, para Hobbes, "Al hacer las leyes, los hombres sabios siempre han tenido en cuenta lo siguiente: (…) el bien común y el beneficio que esperan de ellas, y que requiere que sean justas y útiles, ninguna ley puede ser útil, y tampoco justa, si persigue intereses privados y particulares, y no el bien público". Véase Hobbes, Thomas (2006). *Op. Cit.*, Página 111.
[39] *Íbid*, Página 107.
[40] Hobbes, Thomas (2003). *Op. Cit.*, Capítulo XXX, Página 291.

latinoamericano e internacional donde prima esta riña o combate entre los poderes privados concentrados y el Estado-Nación, expresión del poder común.

Y, enteramente relacionado con la reflexión precedente, se sitúa nuestra segunda problematización –muy sintética y embrionaria- acerca del lugar y valoración del conflicto en los textos de Thomas Hobbes. Una fructífera línea de análisis para abordar la historia de la Filosofía y Teoría Política resulta de la interrogación acerca de la presencia/ausencia del conflicto político y de su posterior evaluación, por parte de los autores seleccionados, por un lado, como un elemento constitutivo, ineradicable y positivo para el régimen político o, por otro lado, como un elemento disruptivo, anárquico y, por ende, necesario de ser suprimido.

Claramente, la posición hobbesiana se entrelaza con esta segunda posibilidad. Siguiendo los pasos del enriquecedor análisis de Eduardo Rinesi[41], Thomas Hobbes ubica la conflictividad en el Estado de Naturaleza pre-político, en tanto instancia de anarquía, disrupción, inseguridad y guerra; vale decir, la presencia del conflicto es natural (y plenamente racional) dada la igualdad de los hombres y la normal escasez de sus objetos de deseo. Aquí emerge la necesidad para nuestro autor de invocar una instancia de carácter obligatorio, que organice y haga cesar el estado de guerra. Así, para nuestro autor, dada la presencia de la conflictividad como parte constitutiva de la naturaleza, pero como instancia caótica y fragmentaria, el objetivo que subyace en la invocación al Leviatán es la eliminación lisa y llana del conflicto.

Ahora bien, el objetivo de Thomas Hobbes es claro y contundente, de la misma forma que su diagnóstico, sin embargo, la lectura en conjunto de los textos hobbesianos (*De Cive, Leviatán, Behemont*) arroja, lo que podemos denominar, la desventura o paradoja hobbesiana: Si bien, recuperando a Friedrich Nietszche[42], podemos afirmar que en Hobbes se expresa la visión racionalista, onírica, sosegadora y aquietadora de lo

[41] Rinesi, Eduardo (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue.
[42] Nietzsche, Friedrich (2000). *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza.

apolíneo a través de la pretendida (y perseguida) eliminación del conflicto, no obstante, como bien indica Rinesi, puede ser sopesado como un autor enteramente trágico.

La tragedia de nuestro autor radica en la imposibilidad de concreción de dicha eliminación del conflicto, en tanto la pretendida solución a dicho estado de guerra, el Estado, resulta siempre es una construcción provisoria y tambaleante, siempre aquejada por peligros que ponen en riesgo su entidad como instancia ordenadora de la vida social, política, económica y cultural. Vale decir, La victoria que significase la edificación del Estado, es siempre un triunfo transitorio, provisorio, inestable y frágil.

> A pesar de sus más firmes deseos, la amenaza de Guerra –y ésa es, si pudiéramos decirlo así, su tragedia- no podía ser retirada realmente de la escena de la convivencia humana, sino ocultarse entre las bambalinas del contrato (…) Contra el sueño de un comunidad por fin pacificada que el racionalismo filosófico, en sus más diversas formas, no se ha cansado de soñar, Hobbes comprendió que la amenaza de la revuelta y de la revolución permanece siempre como un peligro inextinguible incluso para la más sólida de las construcción institucionales. Como un telón de fondo, como una espada de Damocles[43]

A través de la imposibilidad manifiesta de la erradicación del conflicto, Thomas Hobbes nos recuerda, algo no siempre realzado por la literatura especializada, la fragilidad inherente a todo orden político, vale decir, la omnipresente posibilidad de subversión del orden. De allí, la imperiosa necesidad, que adopta la forma de pedido o llamado en Hobbes, de trabajar en pos de solidificación del Estado frente a los embates de las facciones ya sean están religiosas, comunicacionales o económicas, recordando –siempre- que el Estado es una artificialidad creada por un gesto humano voluntario *contra* la naturaleza.

3. Consideraciones Finales

[43] Rinesi, Eduardo (2005). *Op. Cit.*, Página 108/109.

Adentrarse en el mundo de las ideas políticas sin lugar a dudas implica desembarazarse de los prejuicios e ideas preconcebidas, manifestando una mirada crítica a las interpretaciones canónicas o más extendidas sobre el tema o autor en cuestión, la cuales obviamente sirven de guía, pero nunca deben establecerse en el mármol como la norma incontrastable de interpretación. Esto es lo que ha animado esta aproximación al pensamiento de Thomas Hobbes, donde se ha pretendido introducir diferentes matizaciones a las sentencias que se le han planteado.

Justamente, el objetivo subyacente en el presente texto es que las hipótesis tentativas que hemos llevado a cabo sirvan como disparadores para continuar la reflexión crítica de un autor que a menudo es olvidado en los abordajes contemporáneos de la realidad nacional y latinoamericana, pero que posee una potencia sumamente fructífera.

Bibliografía

- Althusser, Louis (2007). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*, Buenos Aires, Katz
- Arendt, Hannah (1995). "El pensar y las reflexiones morales", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- Grüner, Eduardo (2007). *Las Formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la Violencia*, Buenos Aires, Colihue.
- Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Hobbes, Thomas (1992). *Behemont o el Parlamento Largo*, Madrid, Tecnos.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*, Buenos Aires, Losada-Página12.
- Hobbes, Thomas (2005). *Elementos del derecho natural y político*, Madrid, Alianza Editorial
- Hobbes, Thomas (2006). "Sobre las leyes", en *Discursos histórico-Políticos*, Buenos Aires, Gorla.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra

- Macpherson, C.B. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella.
- Madames, Leisler (2001). *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Malherbe, Michel (1984). T*homas Hobbes*, París, Vrin.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- Meier, Heinrich (2008), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz
- Nietzsche, Friedrich (2000). *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza.
- Orestes Aguilar, Héctor (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica
- Pousadela, Inés (2001). "El contractualismo hobbesiano", en Borón, Atilio, *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA.
- Ribeiro, Renato Jaime (2001). *"*Thomas Hobbes o la paz contra el clero*"*, en Borón, Atilio (Comp.). *La Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA
- Rinesi, Eduardo (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue
- Rosler, Andrés (2008). "Naturalismo y conflicto político en Hobbes", en Lukac, María Liliana (Comp.). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Buenos Aires, Educa.
- Sabine, George (1994). *Historia de la Teoría Política*, Médico D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Schiera, Pierángelo(2000). "Absolutismo", en Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Comp.). *Diccionario de Política*, Madrid, Siglo XXI.
- Skinner, Quentin (2010). *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Prometeo-UNQUI.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (2000). *Historia de la Filosofía Política*, Médico D.F., Fondo de Cultura Económica.

De amores, abrazos y tortillas.

La preponderancia del amor y de lo afectivo en el pensamiento y la acción política

Federico García

Lo que puede el sentimiento, no lo ha podido el saber,
ni el más claro proceder, ni el más ancho pensamiento.
Todo lo cambia el momento, cual mago con descendiente,
no sabe que dulcemente, de rencores y violencias,
solo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes.

Violeta Parra, *Volver a los 17.*

Partimos[44] del acuerdo humano de aceptar cualquier acto de amor como un acto de afecto hacia una individualidad específica tanto como también a una pluralidad diversa. Es asimismo primordial establecer que cualquier expresión afectiva o amorosa se contrapone, en su más superficial y fetichista consideración, a cualquier expresión de violencia, considerada ésta indiferentemente física o espiritual. Besos, abrazos, caricias, fraternidad, igualdad, libertad, fidelidad, respeto, engaño, virginidad, amor. Hasta la misma palabra amor, en la actualidad, se encuentra encerrada dentro del mismo fetiche burgués por medio del cual se puede organizar, disciplinar y legalizar otras connotaciones de otros sustantivos abstractos u otras palabras que expresan sentimiento. Nosotros creemos en la libertad como sentimiento, nosotros creemos en la igualdad como sentimiento, nosotros creemos en el respeto como sentimiento, nosotros creemos en la valentía, en el coraje, en la cobardía como sentimientos, y aún más, nosotros creemos en el amor como sentimiento. Ninguna de las palabras previamente mencionadas puede escapar de su problematización actual dentro del modo de producción capitalista ni de la necesidad misma de la sociedad en su conjunto de establecer, por medio de esa problematización, reglas, normas, medidas que no revelan ningún otro fin que el de mantener las relaciones de fuerza entre opresores y oprimidos

[44] La pluralidad que se establece en el uso del nosotros como sujeto del ensayo, aquél dentro del cual se incluye a su voz y a su lector, tiene como objetivo el propósito de construir mediante la lectura un sujeto común que mantenga, sin embargo, la libertad de pasear por el texto mediante la crítica continua.

y el de encasillar sensaciones y placeres dentro de parámetros objetivos[45] que no hacen otra cosa que destruir la misma naturaleza de los sentimientos y convertirlos en conceptos estadísticos que logran que cualquier manifestación sentimental prefigurativa recaiga dentro de lo que el derecho moderno condena y encadena al fetiche de conceptos represivos como "justicia", "inocencia", "culpabilidad", o definiciones éticas de una moralidad histórica[46]. Ya se había analizado a la sexualidad como una práctica que en las sociedades modernas moldea a los individuos articulándolos con reglas y normas que apuntan a darle sentido a sus sentimientos. La sexualidad es inseparable de la noción de amor en la actualidad, tanto sentimentalmente en la instancia del acto, moralmente en las instituciones, y proposicionalmente en el acto de "hacer el amor". El amor como experiencia, al igual que en la genealogía foucaultiana de la sexualidad, se establece como práctica normativa articulada con reglas y restricciones que intenta darle sentido/utilidad a cualquier expresión sentimental. Está claro que la utilidad que mantiene la sociedad capitalista en cuanto a lo sentimental no es más que calculable en tanto reproductora de las relaciones sociales existentes en su esfera social, como en su esfera privada y cotidiana. El amor y lo afectivo, la sentimentalidad, presente en todo momento en la vida del hombre, está atravesada indudablemente por una concepción de sus expresiones y prácticas que surgen de la experiencia de dominación capitalista y que logran insertarse en los rincones más imbricados de nuestras vidas. Las acciones y las expresiones no comprendidas dentro de lo que se considera amor quedan relegadas a cláusulas de locura, de asesinato, de infidelidad y adulterio devolviendo experiencias en las cuales lo único que podemos amar es al poder, a aquello que "…nos somete y nos

[45] "…no hay progreso automático o continuo: la única continuidad es la de la dominación y, el automatismo de la historia no hace sino reproducirla ("la regla"). Los únicos momentos de libertad son interrupciones, discontinuidades, cuando los oprimidos se sublevan e intentan autoemanciparse." Löwy, Micheal; *Walter Benjamin, Aviso de Incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2005, Pág. 137.

[46] "Se ha establecido el uso de la palabra en relación con otros fenómenos: el desarrollo de campos de conocimiento diversos (que cubren tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales del comportamiento); el establecimiento de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que se apoyan en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; cambios también en la manera en que los individuos se ven llevados a dar sentido y valor a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños. Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando un "experiencia", por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una "sexualidad", abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones." Foucault, Michel; *El Uso de los Placeres*, en *Historia de la Sexualidad 2*; Buenos Aires, Siglo XXI, 2008 Pág. 7.

explota."[47]. El amor queda reducido a su concepción no pasional. Y a la violencia se le suele adjudicar un carácter de ese tipo. Al amor se le arrebata el deseo, el mismo deseo que la violencia tiene como causa, el deseo de construir algo nuevo en un instante, un deseo que se contrapone a cualquier noción de estabilidad y de mantenimiento[48]. El deseo pasional involucra que determinadas acciones y expresiones de violencia y de amor puedan ser consideradas como alegorías[49] de una sociedad revolucionaria, como actos en los cuales uno se deja llevar "…al amor que colma"[50] prefigurativo de nuevas relaciones sociales[51]. Tanto la violencia como el amor se recuperan desde el más primitivo estado de la humanidad, ambos involucran intercambios físicos y espirituales entre dos cuerpos que se rozan, que se sienten, que se construyen y se reconocen en un mismo instante violento y afectivo, en un instante pasional. El retorno de lo primitivo, de lo pasado, su valoración y recuperación en el presente en pos de una creación nueva en el futuro es una idea que aparece en la tesis de doctorado que surcó las diferentes facultades alemanas de la mano de Walter Benjamin. En la introducción de *El origen del Drama Barroco Alemán* él establece un método que fue interpretado como absolutamente contradictorio. La caracterización de la temporalidad que hace Walter Benjamin del *Trauerspiel* (nombre que se le da al drama barroco alemán que no puede ser entendido de otra manera más que esa) en su obra anula la cronología de la historia y la sitúa en un "continuo espacial, de un modo que [a la historia podría] denominarse

---

[47] "…el fascismo está en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar al poder, amar incluso aquello que nos somete y nos explota." Foucault, Michel; *El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista*; en Revista Arhipiélago Nº17, Barcelona, 1994, Pág. 90

[48] "¿Cómo se inserta el deseo en el pensamiento, en el discurso, en la acción? ¿Cómo el deseo puede y debe desplegar sus fuerzas en la esfera de lo político e intensificarse en el proceso de inversión del orden establecido?" Foucault, *Ibidem, Pág. 89.*

[49] La noción de alegoría es retomada desde el sentido que le da Walter Benjamin en su obra *El origen del Drama Barroco Alemán*. El símbolo, según Benjamin, se contrapone con la alegoría barroca por el hecho mismo de que la última "no significa más que un concepto general o una idea que no coincide con ella, mientras que la primera es la idea misma encarnada y hecha sensible"(Benjamin, Walter, *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Madrid, Taurus Humanidades, 1990, Pág. 157). De esta manera es el símbolo aquel en donde aparecen unidos el significante y el significado, la idea misma se entiende por el objeto conceptualizado. La diferencia que destaca Benjamin en la alegoría del *Trauerspiel* es que ésta misma separa al significado del significante, el significado pasa a ser otro. Micheal Löwy aporta, interpretando la noción de Benjamin, que "Se trata de una alegoría, en cuanto sus elementos no tienen significación al margen del papel que su autor les asigna deliberadamente."(Löwy, Micheal; *Walter Benjamin, Aviso de Incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2005, Pág. 101)

[50] Camus, A; *Los Justos*, Buenos Aires, Losada, 2005; Pág. 84.

[51] "El vínculo del deseo con la realidad (y no su retirada en las formas de la representación) posee una fuerza revolucionaria." Foucault, Michel; *El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista*; en Revista Arhipiélago Nº17, Barcelona, 1994, Pág. 90

coreográfico”[52]. El espacio temporal coreográfico por medio del cual caracteriza Benjamin al drama barroco alemán es utilizado por la literatura neo-barroca latinoamericana, además de compartir una serie de recursos literarios con la primera forma trágica, para caracterizar la temporalidad de América Latina. Esta corriente enfatiza la superposición de contextos en el continente diluyendo aún más el tiempo cronológico, demarcado y sustituyéndolo por un espacio temporal en donde conviven pasado, presente y futuro[53]. Esta conjunción de extremidades presentada en la historia latinoamericana se relaciona estrechamente con el objetivo filosófico de Benjamin por considerar el origen para “hacer surgir la configuración de la idea como una totalidad caracterizada por la posibilidad de una coexistencia razonable de tales opuestos”[54]. La recuperación de lo primitivo y de lo pasado con el objetivo de un futuro es imprescindible para la realización de cualquier acción revolucionaria de la cual surja lo nuevo. La existencia del amor como novedad social en la instancia de la lucha de clases es el agregado que nos atrevemos a realizar a la IV tesis sobre el concepto de historia de Benjamin. En toda instancia de lucha se presentan cosas “finas y espirituales” de una manera diferente a la representación que hacen de ellas los vencedores de la historia. Benjamin establece que estas fuerzas están vivas en la lucha en forma de “…confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad…”, a lo que pretendemos agregar, “de amor”[55].

Mucho más que el beso o la caricia, mucho más que el sexo, consideramos el abrazo como la expresión más primitiva que dialécticamente sintetiza amor y violencia

---

[52] Benjamin, Walter, *Ibidem*, Pág. 82.

[53] “En su caracterización, Latinoamérica aparece como resultante de una superposición de contextos: -el contexto geográfico, vinculado con la diversidad de paisajes en el mismo territorio; -el contexto cultural, que alude a la fusión de la civilización hispano-greco-mediterránea con las culturas nativa; -el contexto histórico, consistente en la superposición de diversas edades en un mismo tiempo: “América es el único continente donde coexisten edades diferentes, donde un hombre del siglo veinte puede estrechar la mano de un hombre cuaternario”; -el contexto político-económico, en el cual conviven modos de producción arcaicos con otros, capitalistas.” Gonzáles, María Inés; Grosso, Marcela; Moreno, Claudia; Revori, Claudia, *Guía de trabajo para el profesor sobre el libro Eva Luna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994, Pág 11.

[54] Benjamin, Walter, *Ibidem*, Pág. 30.

[55] “La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo.” Benjamin, Walter; *Sobre el concepto de Historia, Tesis y Fragmentos;* Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007, Pág. 24.

en un mismo acto pasional y fundante. No vemos como urgente, a esta altura introductoria de los temas a los cuales hará referencia el ensayo, referirnos a la paradoja del abrazo como ejemplo de las problematizaciones utilitarias que se hacen de las acciones y los pensamientos sensibles, sin embargo, lo consideramos necesario. El acto de abrazar se constituye como el espacio en el que confluyen el afecto y la violencia. Apartándonos de cualquier interpretación de ese acto como una relación en la cual el fin enmarcado dentro de alguno de estos dos sentimientos, un fin violento o un fin afectivo, determina la naturaleza del medio abrazar, podemos reconocer en la sujeción de otro cuerpo mediante una debilitada o incipiente postura de estrangulamiento en la cual la yema de los dedos, o a veces la palma entera, ejerce una presión considerable sobre el epidermis de la otra persona, una existencia contradictoria de impulsos que se determinan como violentos materialmente pero que con la moderación de la afectividad resultan ser, finalmente, actos que expresan el amor. Pensando dos veces el abrazo como acción determinada por el sentimiento instantáneo nos encontramos en la paradoja de reconocer que alejándonos de los parámetros sociales útiles de la sociedad burguesa, un acto de amor puede finalizar en la estrangulamiento de la vida de aquél que recibió esa afectividad. En el mismo acto de abrazar se reconoce la moderación de la violencia transformada en cariño, desgarrada de su pasión. La pura sensibilidad puede transformar un acto afectivo en estrangulamiento. La cuestión a desarrollar es si ese acto de afecto sintetiza la problematización utilitaria de los sentimientos de la sociedad burguesa, los cuales, emancipados del flechazo fascista que llevan atravesados, podrían confluir en un acto como un abrazo, o en la violencia como acto de amor. El abrazo se nos presenta aquí como un acto en el cual confluye la violencia y el amor, un acto que se recupera bajo la figura de la pasión. Lo primitivo, lo pasional, lo violento como forma de amor, la instancia del abrazo como creación de la novedad, se instituyen como alegorías de aquellas revoluciones que recuperan la dignidad de lo primitivo mediante el levantamiento armado en contra de el armazón de la estabilidad opresora (estado) y que se constituyen como sujetos del amor en la expresión más contradictoria entre nostalgia y novedad[56].

[56] "la restitutio del pasado es al mismo tiempo un novum (…) está animada a la vez por el deseo de restablecimiento del estado originario de las cosas y por una visión utópica del porvenir, en una especie de iluminación mutua." Löwy, *Ibidem*, Pág. 65.

El Ejército Zapatista de Revolución Nacional (EZLN) abrazó al pueblo mejicano y a todos lo pueblos del mundo al mismo tiempo que, abrazando un fusil, les abría paso entre la maleza a un mundo absolutamente desconocido[57], en donde las tortillas seguían siendo tortillas mas quienes las comían ya no se reconocían en su nominalidad e individualidad anterior, sino que se sabían como sujetos novedosos y desconocidos interpelados por un profundo sentimiento de amor hacia el mundo y la humanidad. El sacrificio por la esperanza y el amor materializado en el plomo forjó un nuevo mundo con nuevos hombres que se reconocían en su más primitiva vanguardia novedosa, sacrificio que ya estaba presente en las culturas ancestrales precolombinas al denominar, en alguna región de Colombia, a los elegidos para los sacrificios como *quihica*, cuyo significado en español no es otro que el de *puerta*, una muerte por la apertura de un espacio nuevo para todos, una muerte por un espacio de amor[58]. El subcomandante insurgente Marcos abraza a un niño hablándole sobre el dolor y el amor, sobre la violencia y la paz, sobre lo primitivo y lo novedoso, sobre la necesidad de la insurgencia armada como acto afectivo global, como una apertura a un afecto y a una amor hasta ahora oculto[59]. Las nociones de afectividad y de cariño encerradas dentro de habitaciones claustrofóbicas como la pareja o la familia o el grupo de amigos se encuentran en libertad y se sujetan a la totalidad de la vida, una vida nueva construida desde, por medio, a través y en pos de ese amor de humanidad[60].

> Amor y dolor, que no sólo riman, sino que se hermanan y juntos marchan. Por esto somos soldados que quieren dejar de ser soldados. Pero resulta que, para que ya no sean necesarios los soldados, hay que hacerse soldado y recetar una cantidad discreta de plomo, plomo caliente escribiendo libertad y justicia para todos.[61]

---

[57] "Cuando el viento se calme, "cuando amaine la tormenta, cuando la lluvia y el fuego dejen en paz otra vez la Tierra, el mundo ya no será mundo, sino algo mejor." Holloway, John; *La Revuelta de la Dignidad*, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1997, Pág. 113

[58] Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de Ámerica Latina*, Buenos Aires, Catálogos, 2005, Pág.23.

[59] "Esta acción política – que como toda praxis revolucionaria contiene una dimensión destructiva – es al mismo tiempo una interrupción mesiánica de la historia y un "salto al pasado": tiene el poder mágico de apertura de una habitación hasta aquí clausurada con cerrojo, de un acontecimiento hasta ahora olvidado." Löwy, *Ibidem*, Pág. 157.

[60] "No vamos a encasillarlo, para aprisionarlo en moldes, es decir, matarlo." Guevara, Ernesto; *La Guerra de Guerrillas*, Buenos Aires, Ocean Sur, 2007, Pág. 9.

[61] Subcomandante insurgente Marcos, *Para que no sean necesarios los soldados*, Carta al niño Miguel A. Vázquez Valtierra en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_03_05.html

¿Desde dónde cabe rastrear al amor y a lo sensible como instancias prefigurativas si por lo planteado anteriormente cada esfera de nuestra existencia se ve atormentada por concepciones y prácticas de lo afectivo y lo sensible que no son más que máscaras representativas que desarrollan las relaciones desiguales entre opresores y oprimidos? ¿Desde dónde se puede recuperar una noción del amor no burguesa, una noción que se funda en una instancia de esperanza y utopía por un nuevo orden y que reconoce en ese devenir una violencia afectiva? ¿Dónde se puede encontrar un pensamiento que, como el de Marcos, reconozca al amante y al soldado en un mismo lugar y en un mismo tiempo, un pensamiento que reconozca a la violencia y al amor como un mismo acto? Por más que el desarrollo de las ideas se efectivice en una materialización de las palabras a manera individual, la construcción de un pensamiento revolucionario no surge de la individualidad sino que se instituye como un reconocerse social, como un pasear por teorías, pensamientos, sensaciones, canciones, poesías, acciones, recuerdos, que reconocidos en su fugacidad histórica siguen, cada vez que pensamos, escuchamos, soñamos, leemos, recordamos, constituyéndose como momentos de libertad, como instancias durante las cuales se quiebra el orden social existente y nos pensamos y sabemos cómo partes de una humanidad reprimida, como partes de un ser social que puja por dar la cara y que nos hace doler una vez que se vuelve a enmudecer, a callar y a olvidar.

En algún momento del levantamiento, alguien, no sé si habrá sido Marcos, el viejo Antonio o el Sr. Durito, repetía que no hay que quedarse sentado en las sillas que encontramos en el camino, sino que la consigna debiera ser la del continuo caminar, la del Machado que sin detenerse por el miedo a la imposibilidad del cálculo deja el comando de su pasear al sentir. Siempre en movimiento, es la vida la que empuja[62]. El sentir que guía nuestro pasear en el pensamiento revolucionario es el sentir del arte, el de la poesía y de la canción, es el sentir del cuento[63], el del constante escribir nuestra nueva historia, nuestro nuevo tiempo[64]. El sentir que se materializa en obra de arte nos

[62] Ojos de Brujo, *Corre Lola Corre*

[63] "…se trata de una verdadera visión del mundo, un estilo de pensamiento, una estructura de la sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas de la vida cultural, desde Rousseau y Novalis hasta los surrealistas (y más allá)." Löwy, *Ibidem*, Pág. 18.

[64] "Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros parajes." Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Rizoma, introducción;* Valencia, Pre-Textos, 2008, Pág. 12.

hace considerar el momento de consumación de la obra como instante de interrupción de la continuidad histórica catastrófica del capitalismo, una interrupción que no entenderemos aquí como detenerse, sino, tal como lo hace Benjamin, como salirse del camino, como saltar del tren suicida de la historia[65]. "Es por eso que es soldado y es amante, / es por eso que es madera y es metal, / es por eso que lo mismo siembra rosas / que razones de banderas y arsenal."[66]. Tanto como soldado y amante a la vez, como indiferente ante la sensibilidad de una rosa y la violencia de siglos de las banderas y los arsenales revolucionarios, ese muchacho a partir del cual se sensibiliza Silvio Rodríguez es el que escapa a lo sedentario de las sillas, a la interrupción del proceso revolucionario, a la pasividad, pero también es el que forja ese mismo proceso revolucionario como interrupción de la realidad. Ese muchacho es Marcos y es el Che Guevara, es todos los hombres que no se sientan, que en constante movimiento, en el constante esquivar de las sillas, preponderan tanto sus banderas políticas y sus fusiles, como su condición de amantes, como su escape al tiempo sedentario del capitalismo. Marcos involucra la noción de temporalidad indígena[67], el Che parte de la necesidad de movilidad, audacia y astucia de la guerrilla revolucionaria[68]. Ambos, quiebran el tiempo. Ambos esquivan las sillas. La cuestión es la de no quedarse quieto y la inmovilidad es sinónimo de seguir el tiempo del capitalismo. Echarse a un lado, mover un pie para afuera, descolocarse del camino inconsciente de la historia sujetando el instante de la novedad en un nuevo tiempo en donde el hombre ya no es hombre, es irreconocible para el Estado (que fieramente lo persigue con el objetivo de anularlo), es irreconocible hasta para los mismos hombres que lo encuentran "…un poco loco,

[65] La escena es la de la película *Back to the Future III* (Volver al Futuro III) de Robert Zemeckis, en la cual Marty McFly y el Doc Emmet Brown intentan escaparse de un tren que, a toda velocidad, se dirige, por el medio del desierto, hacia un puente imaginario, hacia una imagen del progreso que fue subsumida dentro del progreso mismo destruyéndose. No detienen el tren, sino que logran saltar a un costado de su marcha, interrumpiendo para ellos, para los hombres, la marcha inevitable de la historia. Lo que podemos rescatar también de esta escena es que esa interrupción se hace a fuerza de un sentimiento de amor de uno de los personajes, de un sentimiento de amor hacia una persona que está ya muerta en un futuro, hacia una persona junto a la cual se intentará desviar el destino de muerte.

[66] Silvio Rodriguez, *Historia de las sillas*

[67] "La diferencia se expresa incluso en la concepción del tiempo. Dadas las malas condiciones de comunicación en la Selva Lacandona, y la necesidad de discutir todo a fondo, el principio de "mandar obedeciendo" quiere decir que las decisiones se toman a tiempo (…) el gobierno no entendía el reloj indígena (…) Nosotros usamos el tiempo y no el reloj." Holloway, John; *La Revuelta de la Dignidad*, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1997, Pág. 125.

[68] "Todo esto nos lleva a preguntarnos cómo vive el guerrillero. Su vida normal es la caminata." Guevara, Ernesto; *La Guerra de Guerrillas*, Buenos Aires, Ocean Sur, 2007, Pág. 60.

demasiado espontáneo."[69]. Disparar el primer tiro, encapucharse por primera vez, correrse del *continuum* histórico abriendo así paso a una temporalidad en la cual los sentimientos afloran, donde se reconoce al amor como un amor de fantasías, como un amor artístico. El hombre en movimiento lucha contra la definición que de él quiere hacer el Estado. En movimiento escapa a las definiciones sumergiéndose enteramente en lo indefinible, en lo creativo[70]. El primer acto de amor, considerado en el sentido de la violencia creadora y a la vez destructora del derecho opresor, dispara un movimiento continuo enmarcado en una temporalidad inquieta que solamente finaliza con otra muerte o con la esperanza de una muerte mayor.

> ¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin movernos! Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino.[71]

Ese instante, ese "ahora" benjaminiano puede pensarse tanto como creación artística, como manifestación política (sin considerar al arte como manifestación apolítica), sea una huelga, un levantamiento armado, o algo que radicalmente rompa con las normas sociales existentes. Algo que desde lo más profundo de los sentimientos llegue de lejos e irrumpa en nuestra realidad descolocándonos. La idea de violencia debe estar siempre presente en ese momento y en esa acción[72]. Sin embargo, la idea de violencia que podemos tener en la sociedad moderna es también, al igual que la idea del amor, una problematización utilitaria del modo de producción capitalista. La violencia como reproductora del derecho burgués se opone a la violencia fundante, creadora y

---

[69] Camus, *Ibídem*, Pág. 26.

[70] "El concepto de clase es esencialmente no definicional. Más que eso, ya que la definición impone límites, cierra lo abierto, niega la creatividad, se puede decir que la clase capitalista, aunque no se pueda definir, es la clase definidora, la que identifica, la que clasifica. El trabajo (…) no es solamente indefinible sino que es esencialmente anti-definicional." Holloway, *Ibidem*, Pág. 135.

[71] Deleuze, G; Guattari, F; *Ibidem*, Pág. 56.

[72] "…la violencia (…) está implícita cada vez que nos referimos a una esperanza de expresión libre, de creencia sin dogmas, de convivencia digna y de crecimiento creativo." Clementi, Hebe; en Benjamin, Walter, *Para una Crítica de la Violencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1995, Pág 3.

destructora de todo derecho. Walter Benjamin contrapone esos dos tipos de violencia adjudicándole a la primera el carácter de violencia mítica y a la segunda el carácter de violencia divina. La noción de moralidad que existe actualmente es una noción que se encuadra dentro de las normativas jurídicas del derecho[73]. Algo es moral si no puede ser sancionado por el derecho, si no amenaza al derecho. El criterio que debe buscarse para juzgar o no la violencia como acto afectivo hacia la humanidad escapa los dominios del derecho positivo o de la moralidad burguesa, se encuentra fuera de ese ámbito, justo en el instante en el que uno pega el salto, justo en el instante en el cual le dispara al primer soldado en la sien o reparte las primeras tortillas con sus compañeros en la selva Lacandona. Benjamin establece la característica opresiva del derecho frente a la violencia en cuanto nosotros, como ciudadanos (piel de león política[74]), no podemos perseguir fines coherentes que resulten en medios violentos, los cuales, apropiándoselos el derecho, los utiliza para sancionar esas acciones[75]. Es preciso aclarar que aquí no nos estamos refiriendo exclusivamente a la violencia en forma de plomo, sino que consideramos que la utilización de la palabra y del afecto, en su sentido fundador, puede ser considerado como violento para el derecho burgués. El arte, la literatura, forman parte de la violencia en su forma sensible, en su forma de palabra, violencia que "…surge dondequiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento."[76]. Es a esa violencia fundadora, a esa violencia sentimental, a la que teme el derecho burgués porque se escapa de él y contagia. Los bandidos rurales argentinos, los anarquistas, hasta el mismo Robin Hood, los héroes del pueblo, los ladrones, los asesinos, Barrabás. Todos hombres violentos y afectivos a la vez que deben ser suprimidos por "…su simple existencia fuera del derecho."[77]. El capitalismo teme a todo aquello que se le escapa, a todo aquello que se mueva, que sea veloz, y que suscita la simpatía y el afecto del pueblo aún cuando

---

[73] "La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia." Benjamin, Walter, *Para una Crítica a la Violencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1995, Pág. 23.
[74] Marx, Karl; *La Cuestión Judía*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005, Pág. 24.
[75] "Estas relaciones jurídicas se caracterizan –en lo que respecta a la persona como sujeto jurídico- por la tendencia a no admitir fines naturales de las personas en todos los casos que tales fines pudieran ser incidentalmente perseguidos con coherencia mediante la violencia. Es decir que este ordenamiento jurídico, en todos los campos en los que los fines de personas aisladas podrían ser coherentemente perseguidos con violencia, tiende a establecer fines jurídicos que pueden ser realizados de esta forma sólo por el poder jurídico." Benjamin, *Ibidem*, Pág. 30.
[76] Benjamin, *Ibidem*, Pág. 50.
[77] Benjamin, *Ibidem*, Pág 32.

fracasa. El capitalismo le teme a todo aquello que suscite esperanza, que realice pensamientos utópicos del porvenir, que incurra en el darse cuenta del sentido decadente y autodestructivo del capital[78], en todo aquello que forje hombres con valor, hombres dispuestos a vivir en un futuro y a morir en un presente. El hombre muere en el presente porque se funda algo nuevo que ya es futuro por medio de un acto de violencia divina que se contrapone en su totalidad a la violencia creadora de derecho y de poder. Benjamin retoma la figura de Dios como figura purificante y letal, como figura que arrasa por justicia y por amor de una manera destructiva y fulminante siempre por fuera del derecho. La instancia de destrucción que se plantea en la acción de la violencia divina no es contra el espíritu de lo viviente que se mantiene en pie y se recrea, sino una instancia de destrucción devastadora contra el derecho, contra los bienes, y hasta contra las personas[79]. Es un silbido que aturde y tras el cual ya nada vuelve a ser lo mismo. La violencia mítica, la que funda el derecho, se contrapone irreconciliablemente con la violencia divina, que destruye el derecho para no crear otro, hasta en su manera de considerar y de tratar a la muerte: "La primera exige sacrificios, la segunda los acepta."[80]. Cuando Jean Paul Sartre habla de la violencia del colonizado, su planteo describe a un hombre que no hace otra cosa que ejercer esa cualidad divina de destrucción, de rugido, de devastación purificante. El Dios para el hombre es el hombre mismo, es aquél el que realiza su humanidad, su condición de hombre nuevo, mediante el acto violento que se resuelve en acto emancipatorio, en acto altruista y afectivo. La misma naturaleza de ciudadano del hombre, la misma naturaleza violenta del hombre hace que su condición de humano sea recuperada mediante la recuperación de la pureza de la violencia[81]. No hay fusiles, no hay bombas, no hay morteros más que en lo

---

[78] "En aquellos que no encuentran salida a la decadencia, se manifiesta entonces el miedo a la esperanza y contra la esperanza. En el momento en que el miedo aparece como la máscara subjetivista y el nihilismo como la máscara objetivista del fenómeno de la crisis: del fenómeno soportado, pero no entendido; del fenómeno lamentado, pero no transformado." Bloch, E; *El Principio Esperanza,* Madrid, Trotta, 2004, Pág. 27.

[79] Benjamin, *Ibidem,* Pág 70.

[80] Benjamin, *Ibidem,* Pág 70.

[81] "El lo sabe: ese hombre nuevo comienza su vida de hombre por el final; se sabe muerto en potencia. Lo matarán: no sólo acepta el riesgo sino que tiene la certidumbre; ese muerto en potencia ha perdido a su mujer, a sus hijos; ha visto tantas agonías que prefiere vencer a sobrevivir; otros gozarán de la victoria, él no: está demasiado cansado. Pero esa fatiga del corazón es la fuente de un increíble valor. Encontramos nuestra humanidad más acá de la muerte y de la desesperación, él la encuentra más allá de los suplicios y de la muerte. Nosotros hemos sembrado el viento, él la tempestad. Hijo de la violencia, en ella encuentra en cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras.

material, "…el arma de un combatiente es su humanidad."[82], pero con esa humanidad prefigurativa acepta su sacrificio y el de los demás en pos de un nuevo orden, en pos de un mejor hombre. Se alza por sobre los hombres con su esperanza y su amor de humanidad como un relámpago fulminante cargado de afectos de expectativa. Estos afectos, según Bloch, diferenciándolos de los afectos saturados (envidia, codicia, veneración), se cumplen en los sueños diurnos, en las fantasías capaces de transformar la realidad vigente[83]. No sólo, tal cual lo hace Bloch, podemos reconocer a la esperanza como afecto de expectativa, sino que podemos plantear al amor como utopía realizable en el sueño diurno y como necesidad para su realización material. Tampoco cabe encasillar a la esperanza y al amor en diferentes cuadros, sino que ambos afectos se realizan en su totalidad conjuntamente. La esperanza que siente el revolucionario es la esperanza de amor hacia la vida como vida misma y como creadora de vida[84]. La capacidad de amar del revolucionario es la cualidad necesaria para prefigurar el sentido de afecto por la utopía en el pueblo tanto como le es indispensable al revolucionario mismo para justificación de su violencia afectiva. Ernesto Guevara consideraba que la cualidad más importante de un revolucionario debe ser su capacidad de amar[85],

> Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad.[86]

La noción de violencia como afecto no se reduce solamente a las armas, sino que cualquier acción puede sentirse de esa manera a condición de salirse de la moralidad con la que nos oprime y domina el derecho burgués, siempre redundando en la

---

Otro hombre: de mejor calidad." Sartre, Jean Paul; en Fanon, Franz, *Los Condenados de la Tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1974, Pág. 22.

[82] Sartre, *Ibidem*, Pág. 20.

[83] Gimbernat, J. A., *Ernst Bloch, Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983, Pág. 58.

[84] "…si la acción revolucionaria es realmente humana y, por ello, simpática, amorosa, comunicante y humilde, a fin de que sea liberadora. La revolución es biófila, es creadora de vida, aunque para crearla sea necesario detener las vidas que prohíben la vida." Freire, Paulo; *Pedagogía del Oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, Pág. 209.

[85] En la reciente película de Steven Soderbergh sobre el Che Guevara, "CHE: el argentino", se puede apreciar en uno de los flashforward que llevan al espectador a una conferencia que realiza el revolucionario en Nueva York, una entrevista en la cual se le pregunta sobre la cualidad más importante del revolucionario. Su respuesta es indudablemente la capacidad de amar, lo que lleva a replantearse la violencia guerrillera como un acto profundamente honesto de afecto.

[86] Guevara, Ernesto; *Obra Revolucionaria*, Méjico, ERA, 1967, Pág. 637-638.

condición de que el sentimiento que impulse la acción no sea nunca el odio, sino algo que está más allá de él: el amor[87]. Las posibilidades son diversas y se sujetan a los desarrollos de las formas capitalistas de dominación (desarrollos tecnológicos, informativos, comunicacionales, fetichizantes). Sin embargo, en la guerrilla del Che Guevara y en los fusilamientos durante los juicios revolucionarios, en su acción en el combate y en la guerra, en el levantamiento del EZLN en armas y en su posterior postura defensiva, en los movimientos de vanguardia artística como el surrealismo, en todos ellos se puede reconocer la noción benjaminiana de instante, de momento presente en el cual se pone en acto una violencia de características divinas, que se funda fuera de la normativa del derecho vigente y que arrasa con él de una manera profunda y seca, creando un espacio temporal en el cual (a pesar de su finitud implícita) se forjan otras relaciones sociales diferentes a las modernas.

La obra *Los Justos* de Albert Camus comienza con un epígrafe de *Romeo y Julieta* de William Shakespeare que sumerge al lector en el espacio temporal que se abre desde el instante de acción afectiva y que se cierra con una instancia de muerte póstuma, "O Life! O Love! Not life but love in death (¡Oh vida! ¡Oh amor! No vida mas amor en la muerte.)"[88]. Es Romeo quien alegoriza el rol del revolucionario al aceptar el sacrificio de Julieta en pos de una realidad que escapa al tiempo capitalista. Desde el momento en que Julieta muere hasta el momento en que Romeo se quita la vida (momento hasta el cual conocemos la historia de la pareja), se abre un espacio temporal donde aquél que realizó la acción se presenta como un hombre nuevo, construido en la pura expresividad del afecto. En el caso de los personajes de la tragedia inglesa esa nueva temporalidad abierta no dura lo requerido para entablar nuevas relaciones sociales, pero sí se plantea un instante de escape de la sociedad opresiva de la Inglaterra isabelina en donde Romeo se perfila como hombre nuevo, como sujeto capaz de actuar y de crear por amor. Desde la interpretación del epígrafe utilizado por el existencialista, Yanek, personaje de su obra, se mimetiza con el Che Guevara, con la experiencia del Subcomandante Insurgente Marcos y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

---

[87] "Hoy sé lo que no sabía. Tenías razón, no es tan sencillo. Yo creía que era fácil matar, que bastaba la idea, y el coraje. Pero no soy tan grande y ahora sé que no hay felicidad en el odio. Tanto mal, tanto mal, en mí y en los otros. El crimen, la cobardía, la injusticia…Oh, tengo, tengo que matarlo… ¡Pero llegaré hasta el fin! ¡Más lejos que el odio!*"* (Camus, *Ibidem,* Pág. 57) A las palabras de Yanek, Dora responde con la pregunta acerca de que hay más allá del odio. La respuesta del revolucionario es: el amor.

[88] Camus, *Ibidem*.

La finitud en la vida del hombre existe como materialidad real y física, lo que no quiere decir que exista de esa manera la finitud del espíritu de vida de los hombres. En cuanto se considera al hombre revolucionario como individuo se denota la fugacidad física de su vida (no de su espíritu). Entre el instante de violencia afectiva (considerada ésta, tal cual establecimos anteriormente, como una acción que se realice por fuera del derecho positivo, por fuera de la moralidad moderna) y la finitud de la vida del hombre, se abre un espacio temporal en donde la cualidad del humano cambia rotundamente. El hombre se pierde en el mundo, existe como pura sensibilidad y sacrificio. Rodea su vida de afectos y vive por el afecto[89]. Se relaciona de diferente manera tanto con el mundo como con las personas. Se vuelve sensible y eterno. El hombre encuentra la libertad en ese lapsus temporal. En el caso de Yanek en *Los Justos* ese espacio se da entre el atentado y el cadalso, en la prisión. Por más que Camus sitúe la escena dentro de una celda, el personaje alude a la experiencia de libertad y de eternidad que tiene desde que llevó a cabo el atentado y que determinó su instancia de finalización física, "Entre el atentado y el cadalso, en cambio, hay toda una eternidad, la única quizás para el hombre."[90]. El tiempo de Yanek es otro luego de su accionar revolucionario. Yanek comienza a vivir y a sentir una vez que comete el atentado. Lo que se prepondera no es la experiencia de muerte sino la apertura de una nueva vida, de una nueva eternidad. La revolución lleva consigo una idea de vida, no de muerte[91]. En la obra, Camus hace explícita la incapacidad de amar en el tiempo revolucionario, característica que se elimina y se realiza en el instante revolucionario, en la revolución en acto. Los ciudadanos del Estado de derecho no conocen el amor, tienen los ojos vendados[92]. En cambio, el revolucionario no conoce otra cosa que el amor, no puede pronunciar "el odio", "Yanek las [lo] pronunciaba muy mal"[93]. Dora, la única mujer dentro del grupo "terrorista" es acusada, igual que todas las mujeres, de tener una idea desdichada del amor. Dora se nos aparece como un símbolo de la revolución. La revolución es la única mujer, aquella que tiene la capacidad de sentir y de amar. Sin embargo, es Dora la que

---

[89] "Pero eso es el amor; darlo todo, sacrificarlo todo sin esperanza de reciprocidad." Camus, *Ibidem*, Pág. 58.
[90] Camus, *Ibidem*, Pág. 28.
[91] *"No digas eso. Si la única solución es la muerte, no vamos por buen camino. El buen camino es el que conduce a la vida, al sol. No se puede tener siempre frío."* Camus, *Ibidem*, Pág. 93.
[92] *"Usted no conoce el amor de ellos"* Camus, *Ibidem*, Pág. 87.
[93] Camus, *Ibidem*, Pág 63.

tiene una idea desdichada del amor y una idea clara de la vergüenza[94]. La vergüenza de la revolución es no ser revolucionaria, es no poder ser amor en tanto y en cuanto no irrumpa con las relaciones sociales dominantes, en cuanto no excede a los límites de la sociedad burguesa. Löwy establece, retomando a Bloch, que los valores revolucionarios son revolucionarios en tanto y en cuanto "…contienen (…) un excedente utópico superador de los límites estrechos y mezquinos de la sociedad burguesa."[95]. El debate que se introduce en cuanto a la novedad de la expresión de valores revolucionarios en la organización prefigurativa de un nuevo momento social no es nuevo de por si, sino que se encontraba presente en los debates que sucedieron a la primera formación de la AIT entre los planteos de Marx y Bakunin. La idea de un valor que exceda los límites burgueses presente en la misma organización revolucionaria como tiempo suspendido dentro del orden burgués estaba presente en la idea de "solidaridad" de Bakunin,

> Este ideal, hoy mejor comprendido que nunca, es el triunfo de la humanidad, la conquista y establecimiento más completos de la libertad y el desarrollo personales, -material, intelectual y moral- para cada individuo, mediante la organización absolutamente libre y espontánea de la solidaridad económica y social.[96]

La idea de una organización prefigurativa de la sociedad que se quiere conseguir mediante la lucha basada en lazos afectivos que, en el caso de Bakunin, están envueltos bajo la noción de "solidaridad" (objetivo prometido por los Revolucionarios de 1789 bajo el desdoble de ese concepto en fraternidad, igualdad, y libertad y que el socialismo debe luchar por materializar[97]) se contraponía con la idea de organización que proponían Marx y Engels[98] que desechaban cualquier intento de amoldar la lucha revolucionaria a preceptos inexistentes y soñados. Los ideales del EZLN y lo que aquí planteamos como espacio temporal nuevo basado en los valores afectivos estaba

---

[94] Camus, *Ibidem*, Pág. 42.
[95] Löwy, *Ibidem*, Pág. 178.
[96]Bakunin, M; *La Internacional y Carlos Marx (1872),* en http://es.scribd.com/doc/65117060/CriticaalmarxismoBakunin , Pág. 375.
[97] Löwy, *Ibidem*, Pág. 178.
[98] "…se propone al proletariado que se organice, no de conformidad con las necesidades de la lucha que se le impone cada día y a cada hora, sino de acuerdo con las vagas ideas de algunos fantaseadores acerca de la sociedad del futuro! Imaginémonos cómo sería nuestra propia organización alemana según ese modelo. En vez de luchar contra los gobiernos y la burguesía, nos romperíamos la cabeza pensando si cada artículo de nuestros Estatutos y cada acuerdo del Congreso reflejan con exactitud la sociedad futura." Engels, F; *El Congreso de Sonvillier y La Internacional*, en www.cuadernospoliticos.unam.mx/.../CP.18.35.EtienneBalibar.pdf

presente en el pensamiento organizativo de Mijáil Bakunin a mediados del siglo XIX. Para él, la AIT debería organizarse siguiendo el modelo de la sociedad que se quería. La Internacional debería ser una nueva sociedad dentro de un mundo que no le corresponde, y desde ese instante ilimitado basado exclusivamente en lazos solidarios (lazos afectivos) plantear la lucha y el devenir revolucionario,

> La sociedad futura no debe ser sino la universalización de la organización que la Internacional se haya dado. Debemos, pues, cuidar de que esta organización se aproxime lo más posible a nuestro ideal. La Internacional, embrión de la futura sociedad humana, tiene que ser, desde ahora, imagen fiel de nuestros principios de libertad y de federación y debe desembarazarse de todo principio infiltrado en ella que lleve al autoritarismo y a la dictadura.[99]

La interrogación retórica que se hace Dora, en el mencionado drama de Camus, en cuanto a su condición de mujer al finalizar la obra[100] hace referencia a que el no-obrar de la revolución no la hace revolución. Se vuelve a la noción de inmovilidad que mencionábamos previamente. La cuestión es la del movimiento, la interrupción del tiempo actual por medio de un movimiento, de un caminar constante. Dora no se transforma en mujer, sigue teniendo una idea desdichada del amor y una bien clara de la vergüenza[101]. Dora es considerada como aquel personaje en el que se encuentran las motivaciones afectivas para un cambio pero no accionadas, no acciona revolucionariamente sus motivaciones, por lo tanto, ella misma pone en duda su misma constitución femenina. El no-obrar de Dora se reconoce también en lo que previamente habíamos planteado con la noción de Benjamin. Ella simboliza la huelga legal del derecho positivo. La acción por medio de la cual el proletariado manifiesta sus deseos de cambio, la huelga, se acepta dentro de los límites jurídicos del derecho positivo porque no presenta ninguna violencia que amenace su propia constitución. La huelga se encuentra dentro del derecho positivo en el sentido de que significa, en su sentido atravesado por su interpretación fascista, un no-trabajar, no obrar. Los obreros, cuando

---

[99] Bakunin, M; en Engels, F, *Ibidem*, Pág. 44.
[100] "Dora (con un grito): ¿Soy una mujer, ahora?" Camus, *Ibidem*, Pág. 102.
[101] "Stepan: Eres una mujer y tienes una idea desdichada del amor. / Dora (con violencia): Pero tengo una idea justa de lo que es la vergüenza." Camus, *Ibidem*, Pág. 42.

declaran la huelga, la declaran bajo su significado de no-trabajo, de no-obra, por lo tanto, de no-acción. No hay violencia en la pasividad como tampoco hay cambio posible en la estabilidad[102]. Dentro del movimiento obrero se encuentran las motivaciones, los sueños y las utopías por una nueva sociedad, pero el poder de la moralidad burguesa es tan fuerte que encuadra su accionar manteniéndolo dentro del derecho, dentro de las normas y lo correcto, diluyendo toda posibilidad de concretar la utopía. La concepción de la huelga violenta, de la que se abre por fuera del derecho (aquella que de veras amenaza a todo el edifico jurídico) no es aquella que se ejemplifica en los cortes de ruta, en el lanzamiento de piedras con hondas, en los escraches y el incendio de edificios. Todo tipo de accionar mencionado pierde su potencial de transformación desde el momento en que la concepción de no-acción, no-trabajo, se presenta como impulso fundante de la huelga. Frente a la alienación del trabajo y del trabajador, a la explotación del obrero y al ultraje de su obra, se debe aplicar una verdadera y prefigurativa noción del trabajo, aquella forma de la acción mediante la cual se recupera su característica creativa[103]. De esta manera, el trabajo legalizado por medio de las relaciones jurídicas del Estado es categorizado como no-obrar, como no-trabajo, mientras que la huelga, la acción revolucionaria debería basarse y fundarse en el principio de acción, de creación. La verdadera huelga revolucionaria se presenta como la detención del tiempo capitalista reivindicando la verdadera acción por sobre la

[102] "Ello se comprueba sobre todo en la lucha de clases, bajo la forma del derecho a huelga oficialmente garantizado a los obreros. La clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia. Contra esta tesis se puede ciertamente objetar que una omisión en la acción, un no-obrar, como lo es en última instancia la huelga, no puede ser definido como violencia. Tal consideración ha facilitado al poder estatal la concesión del derecho a la huelga, cuando ello ya no podía ser evitado." Benjamin, *Ibidem,* Pág. 33.

[103] El hombre, a diferencia del animal, tiene la capacidad de imaginar, de idear resultados y objetivos que llevará a cabo a través del proceso del trabajo. El resultado de ese proceso había sido pensado previamente por el hombre, había sido imaginado por él (Marx, Kart; *El Capital, Tomo I, El proceso de producción del capital;* Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, Pág. 216); y de esta forma es que no solamente transforma la naturaleza mediante el proceso de trabajo, sino que "efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad."(Marx, Kart; *El Capital, Tomo I, El proceso de producción del capital;* Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, Pág. 216). Cuando se menciona la capacidad creativa del hombre, previa al proceso de trabajo, y la voluntad de que por medio de ese proceso se pueda conseguir el objetivo previamente imaginado, Marx no deja de lado la consideración del disfrute del trabajo. Esa conjunción de fuerza física, de voluntad, de creatividad orientada a un fin específico es lo que hace que el trabajo se disfrute, y por ende, esas cualidades se manifiesten como *"atención"* del trabajador durante el proceso de trabajo. En la relación social capitalista, el asalariado, al perder la capacidad imaginativa previa al proceso de trabajo (dado que ésta parece pertenecer solamente al capitalista), también pierde el disfrute que el proceso de trabajo debería llevar implícito. Esta idea se relacionará luego con la noción revolucionaria del trabajo como juego que plantearemos más adelante.

inutilización del trabajar presente. El obrero entra en huelga afirmando trabajo contra explotación, interrumpiendo la dominación capitalista[104]. La pasividad legal de la huelga reproduce la dominación del derecho, el accionar revolucionario de la huelga se escapa de los límites capitalistas y ataca al Estado con una violencia que resulta peligrosamente amenazante para su continuidad, con una violencia de trabajo y de acción[105]. La huelga se presenta, tal como toda acción revolucionaria, como movimiento y novedad, como trabajo y creatividad, como arte, como ofensa amorosa[106] que se establece espontáneamente como instante nuevo, en el cual, al ser un momento que se escapa de la historia, tanto ésta, como el tiempo, como las relaciones sociales, las formas de pensamiento y de sensación, se instituyen como sorpresa, como novedad, comienzan de nuevo y desde el principio[107]. La huelga o la acción revolucionaria considerada de esta manera hace referencia a la noción de mediodía nietzscheano, a ese momento del día en el cual el sol se establece en forma vertical impidiendo la existencia de sombra, ese instante en el cual todo es calor y sol[108], "El buen camino es el que conduce a la vida, al sol. No se puede tener siempre frío."[109]. La idea de una temporada de frío está presente en la referencia a "la larga noche de los 500 años" del EZLN. La referencia a la noche vuelve a matizar la idea de la temporada de frío que comenzó con

---

[104] "Pero el momento de la violencia se presenta, como extorsión, en una omisión como la antedicha, cuando se produce respecto a la fundamental disposición a retomar como antes la acción interrumpida, en ciertas ocasiones que no tienen absolutamente nada que ver con ella o modifican sólo algún aspecto exterior. Y en este sentido, según la concepción de la clase obrera –opuesta a la del estado-, el derecho de huelga es el derecho a usar al violencia para imponer determinados propósitos." Benjamin, *Ibidem*, Pág. 34.

[105] "Lo decisivo es, por lo tanto, lo siguiente: sólo el saber en tanto que teoría praxis consciente puede hacerse con lo que está en proceso de devenir y es, por ello, decidible, mientras que una actitud contemplativa sólo puede referirse per definitionem a lo que ya ha llegado a ser." Bloch, *Ibidem*, Pág. 31.

[106] "…sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable. Pero la huelga demuestra que puede hacerlo, aun cuando el sentimiento de justicia pueda resultar ofendido por ello." Benjamin, *Ibidem*, Pág. 36.

[107] "Pero precisamente en la inmediatez es donde se encuentra el punto nodal del mundo. Donde reside la oscuridad todavía no desvelada del origen. Un núcleo que aún se encuentra de incógnito. Todo momento de la historia es nuevamente el año cero del comienzo del mundo." Gimbernat, *Ibidem*, Pág. 87.

[108] "En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas vivencias, ¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿o suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención al asunto: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón - ¡y ni siquiera nuestro oído! Antes bien, así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los oídos con sus doce campanadas del mediodía, se devela de golpe y se pregunta ¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?, así también nosotros nos frotamos a veces las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, ¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?, más aún, ¿quiénes somos nosotros en realidad?" Nietzsche, F; *La Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 2006, Pág. 21-22.

[109] Camus, *Ibidem*, Pág. 93.

el incipiente capitalismo y todavía sigue helándonos. Tanto en Nietzsche, como en Camus, como en los escritos del Subcomandante Marcos se puede encontrar la necesidad de un calor afectivo que termine con el frío burgués, *"Déjalo así…con este frío hasta la noche agradece un poco de calor…"*[110]. Este momento de interrupción de vida que puede ser reconocido, según Bloch, como *"el contenido límite utópico del –no te vayas aún, eres tan bello-, del plan del hombre plenificado y del faústico."*[111], es propuesto por Benjamin, retomando la noción de Carl Schmitt de "estado de excepción", como "verdadero estado de excepción" revolucionario resultante en la abolición de la dominación y de las clases sociales[112]. Un estado de excepción en el cual la que predomina sea la libertad. La huelga puede ser considerada como el rayo de sol del mediodía, como el verdadero estado de excepción benjaminiano como también cualquier instancia en donde se interrumpe la marcha aniquiladora de los poderosos, un carnaval norteño[113], una fiesta popular, cualquier expresión que se establezca *"en oposición total a un estado ordinario."*[114]

El no-obrar de Dora en Camus se contrapone con el accionar de Yanek, quien sí se transforma en revolución. Entra en una temporalidad diferente mediante su accionar que él reconoce como los momentos de libertad de su vida. Yanek es mujer en la prisión, es la revolución en acto, pero al ser uno sólo, un individuo, la idea de revolución se vuelve finita. Camus juega con otro símbolo de un tiempo nuevo, de unas nuevas relaciones sociales, de un nuevo modo de percepción y de sentimiento en *Los Justos*. Quizás Yanek no se transforma en mujer en las horas que pasa entre sus dos muertes[115], sino que se transforma en aquellos niños que se rehusó a matar en el primer intento de atentado. La escena en la cual Yanek ve a los dos niños directamente a los ojos revela una concepción de la niñez y de sus características que subvierte el orden social predominante. La niñez se presenta como momento de inocencia, de otro tipo de sensibilidad, de juego, de amor. Los niños aman en todo momento, son capaces de sentir

---

[110] Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 37.
[111] Bloch, *Ibidem*, Pág. 40.
[112] Löwy, *Ibidem*, Pág. 99.
[113] La idea del carnaval como instancia prefigurativa revolucionaria, como interrupción de la dominación capitalista, como instante espontáneo en donde predominan las relaciones afectivas, la risa y el humor, se encuentra desarrollada por Mijail Bajtín.
[114] Löwy, *Ibidem*, Pág. 100.
[115] "…ir hacia el atentado y luego hacia el cadalso, es dar dos veces la vida." Camus, *Ibidem*, Pág. 29.

de una manera diferente a aquellos a los cuales nos atraviesan las normas sociales a respetar y cumplir.

> …no ven ciertas cosas que un niño ve, no oyen ciertas cosas que hasta un niño oye; estas cosas son, precisamente, las más importantes. Por no entenderlas, su comprensión es más infantil que la del niño y más ingenua que la ingenuidad, a pesar de las inteligentes arruguitas en su rostro de pergamino y a la virtuosa habilidad de sus dedos para desenmarañar lo enmarañado. Esto es: esa persona sensata ha destruido y perdido su instinto y no puede ya, confiando en el "divino animal", soltar las riendas cuando su intelecto tambalea y su camino atraviesa desiertos. De esta forma, el individuo se torna tembloroso e inseguro y ya no logra creer en sí mismo: se hunde en su propio ser, en su interior, lo cual, en este caso, ha de ser comprendido como la acumulación de lo meramente aprendido que no surte efecto eterno, la aglomeración de una erudición que no logra transformarse en algo vivo.[116]

El juego se presenta como instancia alternativa al trabajo alienante del capitalismo. El juego del niño recupera el aspecto creativo y divertido que el trabajo pierde en su venta al patrón. El hombre trabaja jugando, entablando una relación de afecto hacia el objeto de su trabajo, hace suya su obra, se materializa en ella y le pertenece por entero. Tanto como ama a otro hombre, ama también su trabajo, un trabajo en el cual "…la acción será hermana del sueño."[117]. Es claro como la concepción blochiana del sueño como condición utópica de una nueva realidad material se encadena con la presente idea de que es a través de la reconceptualización de la pureza y la libertad de los niños que se entiende la emancipación del trabajo humano como principio de la emancipación de la humanidad. Quizás Yanek no atente contra el carruaje que llevaba su víctima no por lástima o respeto hacia los infantes, sino que detenga la bomba porque ve en ellos lo que él busca, la emancipación y la liberación. El

---

[116] Nietzsche, F; *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida,* Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, Pág. 66.

[117] "…Benjamin encuentra en el "trabajo apasionado" de los armonianos, inspirado en el "juego de los niños", el modelo utópico de una actividad emancipada. "Hacer del juego el canon de un trabajo que ya no es explotado", escribe, "es uno de los grandes méritos de Fourier. Un trabajo cuya alma es el juego ya no está orientado hacia la producción de valores sino hacia una naturaleza perfeccionada. A ese precio, asistiremos al nacimiento de un mundo nuevo donde la acción será hermana del sueño" Löwy, *Ibidem,* Pág 124.

personaje de Camus se transforma en niño cuando realiza el atentado, entra en un espacio de juego donde no existe la monotonía del tiempo y la rutina capitalista, no se aburre[118]. Se ríe, ama, llora, juega. Realiza actividades que sus compañeros no pueden realizar, "Algo se eleva en esta hora que es nuestro testimonio de rebeldes: Yanek no es un asesino ¡Un ruido terrible! Bastó un ruido terrible para retornar a la alegría de la infancia. ¿Recordáis su risa? Reía sin motivo a veces ¡Qué joven era! ¡Ha de reír, con la cara pegada a la tierra!"[119]. Dentro del EZLN se plantea esa noción de retorno a la niñez, al pasado, a lo primitivo. Las cartas que el Subcomandante Marcos les escribe a los niños son un intento de recuperar la presencia de lo inocente en la vida de los hombres, una alternativa afectiva a la sensibilidad chata que nos ofrece el mundo de hoy día[120]. Los zapatistas hacen constante referencia a la importancia de la niñez y de los infantes dentro de la organización. Los revolucionarios tienen el deber de mostrarles la palabra como su forma de lucha, deben mostrarles el amor y la dignidad pero sin nunca desterrarlos de su condición de niños, de su libertad,

> Les aclaro que los niños y niñas del EZLN no entienden todo sin palabras, como ustedes suponen erróneamente en su carta. Nosotros los tratamos de por sí como niños. Es el poderoso con su guerra el que los trata como adultos. Nosotros les hablamos. Les enseñamos que la palabra, junto con el amor y la dignidad, es lo que nos hace seres humanos.[121]

Los *Relatos del Viejo* Antonio, a su vez, además de desarrollarse a manera de cuentos con el objetivo de ser asequibles también para la instancia de la niñez, presentan un retorno a las viejas tradiciones y costumbres mayas mezcladas con un desarrollo de ideas revolucionarias y futuras[122]. La noción de temporalidad que planteaba Benjamin,

---

[118] "No me conoces, hermano. Amo la vida. No me aburro. Entré en la revolución porque me gusta la vida." Camus, *Ibidem*, Pág. 24.
[119] Camus, *Ibidem*, Pág. 102.
[120] "La cuestión de la niñez y la libertad para jugar es un tema constante en las cartas de Marcos. Los cuentos, los chistes, la poesía de los comunicados y los bailes que acompañaban todo lo que hacen los zapatistas no son adornos del proceso revolucionario sino su mero núcleo." Holloway, *Ibidem*, Pág. 124.
[121] Carta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA), fuente: http://yoclavo.blogspot.com/2007/01/cartas-entre-eta-y-el-ezln.html
[122] "Aprendieron las luchas de la gente, las luchas del presente y las del pasado, la continua lucha del pasado y presente. La cultura de la gente es una cultura de lucha. Marcos habla de los cuentos alrededor de la fogata en la noche en las montañas, "historias de aparecidos, de muertos, de luchas anteriores, de cosas que han pasado, que se mezclan mucho. Parece que están hablando de la revolución y luego aparte

la recuperación del pasado en un presente con miras al futuro como origen de lo nuevo está presente en los *Relatos de El Viejo Antonio* como en la mirada de Yanek a los niños del carruaje. Hay una mirada revolucionaria hacia la inocencia de lo antiguo, hacia la creación y la recuperación de nociones de afecto y de sensación que el capitalismo logra erradicar de los hombres en pos de su desarrollo rutinario y robótico. Yanek mata por amor y muere en el instante que mata, ya no hay cura, no hay adecuación posible que la sociedad puede ejercer sobre él. No hay psiquiatría, no hay medicina, no hay inyecciones ni medicamentos que curen el amor. Se pierden las instancias represivas de las cristalizaciones opresivas de las instituciones de control, se pierden en la violencia represora estatal[123]. Él murió cuando llevó a cabo el acto afectivo, el acto de amor, cuando realizó el atentado. La vida dentro del capitalismo está prevista por la regla. Las leyes del derecho, las leyes científicas, los tratamientos médicos, todo lo que se encierra dentro de los recursos de control del capital giran alrededor de la idea de hacer la vida previsible, de mantenerla dentro de determinadas normas, de establecer una repetición rutinaria en el tiempo de los hombres.

> En una entrevista para el Festival de Cine de Venecia Marcos contesta así la pregunta usual de ¿Qué es lo que quiere el EZLN?: -Queremos que la vida sea como una cartelera cinematográfica, de la cual podemos escoger una película diferente cada día. Ahora nos hemos levantado en armas porque, por más de 500 años, nos han obligado a ver la misma película todos los días.[124]

El capitalismo aniquila el miedo o, por lo menos, ese es su objetivo al internarse con el paso del tiempo, cada vez más, en los espacios de incertidumbre del hombre. El estado de excepción que plantea Benjamin es el estado de excepción a la regla, un momento imprevisible en donde el hombre escapa al control y surge como novedad espontánea,

---

(de la Revolución Mexicana, la pasada, no la que está ocurriendo ahorita) y a ratos no parece que se confunde con la etapa de la colonia, y a ratos parece que es la época prehispánica". La cultura de la lucha permea los comunicados zapatistas, muchas veces en la forma de cuentos y mitos: los cuentos del viejo Antonio son una forma favorita de transmitir una cultura impregnada con la sabiduría de la lucha." Holloway, *Ibidem*, Pág. 116.

[123] "El virrey no descansa, va con sus médicos y entre todos deciden que es brujería india y entre todos deciden que sólo con sangre se librará de ese hechizo y el virrey manda matar y encarcelar y construye más cárceles y cuarteles y el sueño sigue desvelándolo." Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 18.

[124] Holloway, *Ibidem*, Pág. 140.

irreconocible[125]. En nuestro tiempo, la pugna entre control y revolución (que por naturaleza es un movimiento que escapa a todo control) se puede reconocer en la oposición: sentimiento/ciencia. La ciencia investiga con el objetivo de controlar, el sentimiento surge frente a ella como condición de incertidumbre. Los momentos revolucionarios que integran en su organización y en su accionar la pura espontaneidad del sentir del ser humano anulan toda capacidad burguesa de intento de control, simplemente se le escapan de las manos a la ciencia[126]. Nada puede medir o describir o enmarcar y hacer previsibles los instantes de alegría, de amor, de tristeza, de miedo. Esos instantes son los que representan las excepciones a la regla del capitalismo[127]. No hay en esos espacios intento de descripción del futuro, sino que el futuro se construye en el ahora. La medicina no puede predecir su muerte, la psiquiatría no puede insertar a la revolución de vuelta en la rutina por medio de lobotomías o lavajes cerebrales[128]. El futuro pasa a ser la construcción que de él hacen los revolucionarios en el presente, "…el futuro será lo que hagamos de él."[129].

El EZLN pone en práctica la idea de que la revolución se lleva a cabo en la práctica cotidiana, y es la misma práctica cotidiana la que crea la teoría a medida que pasa el tiempo. No hay nada dicho de antemano, no hay ningún futuro previsible,

---

[125] "Me contó el Viejo Antonio que las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca, y que las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena, que trabajaban para los ricos y los cargaban siempre y que las gentes de oro y las gentes de madera esperan la llegada de gentes de maíz, las primeras con miedo y las segundas con esperanza. Le pregunté al Viejo Antonio de qué color era la piel de las gentes de maíz y me enseñó varios tipos de maíz, de colores diversos, y me dijo que eran de todas las pieles pero nadie sabía bien, porque las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, no tenían rostro…" Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 20.

[126] "Esta exigencia moral –combatir por la supresión de los sistemas sociales injustos e inhumanos- motiva su compromiso, con prescindencia de las posibilidades de victoria y sean cuales fueren las previsiones "científicas" del futuro." Löwy, *Ibidem*, Pág. 182.

[127] "Dentro del andamiaje de la vida del combatiente, el hecho más interesante, el que lleva a todos al paroxismo de la alegría y hace marchar con renovados bríos, es él combate." Guevara, *Ibidem*, Pág. 61.

[128] La última escena de la película *One Flew over the Cuckoo´s Nest* (Atrapado sin Salida) de Milos Forman (1975) es un ejemplo de esta idea. El verdadero pensamiento revolucionario, la verdadera lucha contra la opresión forjada en el sentimiento, escapa a los métodos de control capitalista, escapa a las inyecciones y a los lavajes cerebrales. El cuerpo del personaje que interpreta Jack Nicholson, aquél que lleva adelante los momentos carnavalescos dentro del psiquiátrico, a pesar de que termina postrado en una camilla luego de una lobotomía causada por un ataque apasionado a la representación del control mental de la burguesía, la enfermera de la institución, no es el lugar donde finaliza el momento revolucionario. Un compañero "loco", internado también allí, de origen aborigen del suroeste de los Estados Unidos (a través de lo cual se denota la reinterpretación de las luchas de los oprimidos del pasado) es el que escapa de ese lugar por la ventana corriendo hacia lo verde. Ese personaje es el que suelta sus palabras nuevas llegando al final de la filmación luego de haber "aparentado" la mudez del control capitalista.

[129] Löwy, *Ibidem*, Pág. 182.

caminamos preguntando es la consigna, no hay discurso previo a la acción, no hay ningún decir que desde una posición de poder "teórica", "intelectual", "militar", lleve adelante el proceso revolucionario, "…el viejo campesino responde a las preguntas con otras preguntas…"[130]. Las relaciones de fuerza y de poder se diluyen en el constante caminar en interrogación, en la ignorancia del tiempo nuevo y en la construcción de éste en el día a día cotidiano. El zapatismo escucha y aprende. Se escucha entre el zapatismo y se escucha entre todos los rebeldes del mundo[131]. El movimiento zapatista es un movimiento que se reduce al territorio mejicano en cuanto a la declaración de guerra contra el Estado mejicano, sin embargo, su consigna es para todos los hombres y mujeres oprimidos del mundo, "…se puede entender como movimiento de liberación donde quiera que uno esté (y lo que sea que uno haga)"[132]. La lucha del zapatismo se propone el objetivo de compartir, *para todos todo,* y de mantener la diversidad en ese compartir en totalidad, *un mundo para todos los mundos.* La lucha del EZLN no es la lucha del mejicano, es la lucha del hombre y su recuperación de condición de humano, "…cada quien con su lucha cotidiana no simplemente para sobrevivir, sino también para ser humano."[133]. La misma consigna de *caminar preguntando* y la misma noción de construir el futuro en el ahora, en la práctica cotidiana, nos vuelve a involucrar en la noción de escape de la historia, en construir un instante *contra-y-dentro* de la sociedad burguesa[134], un mundo nuevo en donde cambien las perspectivas de ver el mundo. Al escapar de la historia el EZLN realza la figura de los oprimidos de esa historia, de las culturas y civilizaciones hostigadas por la colonia, de las que no pudieron escribir la historia porque su libro fue robado por un español o por un portugués, "Dice el mito tzotzil que el ladino –se robó el libro- (…) a los indios se les llama ignorantes y los

---

[130] Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio,* Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 13.

[131] "…aprender a escuchar implicó voltear todo de cabeza. La tradición revolucionaria de hablar no es simplemente un mal hábito. Tiene una base teórica firmemente establecida en los conceptos del marxismo-leninismo. La tradición de hablar se deriva, por un lado, de la idea de que la tría (la conciencia de clase) tiene que ser llevada a las masas por el partido y, por el otro, de la idea de que el capitalismo se tiene que analizar desde arriba, a partir del movimiento del capital y no a partir del movimiento de la lucha contra el capital. Cuando el énfasis se pone en el escuchar, estos dos presupuestos teóricos son socavados: ya no es posible ver la teoría como algo que se trae desde afuera, puesto que es obviamente el producto de la práctica cotidiana…" Holloway, *Ibidem,* Pág. 117.

[132] Holloway, *Ibidem,* Pág. 120

[133] Holloway, *Ibidem,* Pág. 116.

[134] "…para vivir una vida contra-y-dentro-de una sociedad cada vez más inhumana." Holloway, *Ibidem,* Pág. 114.

ladinos se proclaman –hombres de razón-“[135]. El EZLN les devuelve el libro a los mayas de Chiapas el primero de enero de 1994, y con la lucha continua intenta devolverle esa voz a todas las civilizaciones asesinadas de América como a todos los oprimidos del mundo. La utilización de mitos ancestrales mayas en forma de cuentos no restringe la referencia a la nación mejicana, sino que su lectura reinterpreta el martirio y el heroísmo de todas las antiguas civilizaciones del mundo[136]. La devolución del libro a los mayas de Chiapas es la devolución de la posibilidad de escribir su historia, la historia de los oprimidos. Poner sobre el tapete la historia verdadera de la lucha y de la esclavitud es volver a colocar sobre la el territorio recuperado esa tierra robada, los mitos, las tradiciones, los cantos y bailes ancestrales, tanto como la lucha por una posibilidad de novedad futura, mientras los tambores colombianos suenan al ritmo de los versos de la voz indígena y su historia, *“Chambacú, la historia la escribes tú”*, y volver a la lucha a muerte por mantener ese espacio recuperado por medio de el calor fraterno que derrite el hielo de cinco siglos, “Chambacú, chambacú. Chambacú chambaculero, de aquí no me sacas tú ni con hilos de golero”[137]. La noción de violencia está siempre presente en la lucha revolucionaria zapatista, pero no en referencia con la violencia mítica que establecía Benjamin sino con el poder destructor y creador de la violencia divina. Existe una violencia fundante que en los *Relatos de El Viejo Antonio* se encuentra simbolizada a través de la caracterización de los ríos, “Destruyendo, el río reconstruye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva.”[138], violencia que requiere sacrificio como apertura hacia la nueva vida. La instancia de la muerte es necesaria como puerta que conduce a lo novedoso, pero aquello que impulsa la muerte es siempre el empuje de la vida[139]. Es la noción prefigurativa de la revolución

---

[135] Bartra, Armando, en, Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 6.

[136] “Triplemente sincréticas, la refundación simbólica de la revolución agraria chiapaneca transforma en fetiche a una vieja postal de Casasola y con Ik´al y Votán recala con los olimpos de por acá, pero a un europeo que baja el texto de –la red-, Votán Zapata le ha de sonar a Wótan, mito guerrero germánico emparentado con el nórdico Odín. Y se vale, pues la neozapatista es una mitología –intergaláctica- y globalizada.” Bartra, Armando, en, Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 11.

[137] Toto la Momposina, *Chambacú*

[138] Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 22.

[139] “Sueña que debe luchar para tener ese sueño, sueña que debe haber muerto para que haya vida.” Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 17.

del zapatismo lo que hace que nos remita a ese "ahora" benjaminiano, presente que escapa de las garras de la dominación del capital y plantea algo totalmente incompatible con el mundo tal como lo vivimos y conocemos ahora. "La Revolución [para el EZLN] se refiere a la existencia ahora, no a la instrumentalidad del futuro."[140] Sin embargo, tal como lo establecíamos anteriormente, la instancia presente revolucionaria no se construye a partir de la verticalidad de la orden o de la comandancia (en todo caso, subcomandancia), sino que se constituye en el paso a paso del caminar, en las diferentes respuestas que consigue la interrogación constante, la ingenuidad de la pura sensibilidad frente al saber. Según Marcos, lo único que se propusieron los zapatistas como objetivo era "…cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando."[141] La noción de improvisación nos refiere a la pura expresividad, a la pura sensación, a la construcción de una nueva sociedad a partir de los sentimientos, del presente, y no de reglas o normas que nos determinen. Esos sentimientos no tienen lugar en el tiempo capitalista, tiempo frío y oscuro que nos presenta el EZLN en *la larga noche de los 500 años*, tiempo en el cual "Todo era agua, todo noche era. Andaban los dioses y los hombres como loquitos, tropezando y cayendo como viejitos bolos. No había luz para mirarse el paso, no había tierra para acostar el cansancio y el amor"[142]. Sin embargo, ese mundo construido por medio del miedo a los rugidos del león se quiebra cuando aparecen hombres valientes que considerándose puertas hacia lo nuevo pueden regocijarse de coraje frente a la cobardía del capital, frente a su falsa apariencia, a su máscara, a su necesidad contradictoria de vivir matando y su miedo a la muerte[143]. Ellos tienen la capacidad de mirar al león a los ojos con valentía, desenmascarándolo y haciendo que sus rugidos se vuelvan nada más rugidos de león dejando atrás su ímpetu de modernidad y civilización, devolviéndole el rugido a manera de palabra y de canción, a manera de amor. El capital huye del amor como el león del que nos cuenta el Viejo Antonio huye de aquél que sabe mirarse el corazón[144]. Marcos, el Viejo Antonio, cualquiera de los hombres sin nombre

---

[140] Holloway, *Ibidem*, Pág. 121.
[141] Subcomandante Insurgente Marcos, en, Holloway, *Ibidem*, Pág. 115.
[142] Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 33.
[143] "…el dios blanco fue cobarde y no quería morirse para vivir…" Subcomandante Insurgente Marcos, *Ibidem*, Pág.36.
[144] Subcomandante Insurgente Marcos, *Ibidem*, Pág. 31.

bajo los pasa montañas zapatistas se constituyen en la voz del poema *Alturas de Macchu Picchu* de Pablo Neruda y en el grito de *No nos moverán* de Joan Báez[145]:

Sube a nacer conmigo, hermano.
Dame la mano desde la profunda zona
de tu dolor diseminado.
No volverás del fondo de las rocas.
No volverás del tiempo subterráneo.
No volverá tu voz endurecida.
No volverán tus ojos taladrados.[146]

El EZLN invita a todos los oprimidos del mundo a reconocerse como una voz nueva que no vuelve con la miseria que violentamente hicieron de ella, hundida en el tiempo o en la historia, que no es ciega y muere ante la mirada del león. El zapatismo vuelve a dar a luz las viejas tradiciones, a los desposeídos olvidados por la historia, haciéndolos pisar de vuelta su tierra con una nueva mirada hacia sus corazones y quita la máscara al león, con un nuevo tiempo en el cual las relaciones se fundan entre humor y amor.

Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta.
A través de la tierra juntad todos
los silenciosos labios derramados
y desde el fondo habladme toda esta larga noche,
como si yo estuviera con vosotros anclado,
contadme todo, cadena a cadena,
eslabón a eslabón, y paso a paso,
afilad los cuchillos que guardasteis,
ponedlos en mi pecho y en mi mano,
como un río de rayos amarillos,
como un río de tigres enterrados,
y dejadme llorar, horas, días, años,
edades ciegas, siglos estelares.
Dadme el silencio, el agua, la esperanza.
Dadme la lucha, el hierro, los volcanes.
Apegadme los cuerpos como imanes.
Acudid a mis venas y a mi boca.
Hablad por mis palabras y mi sangre.[147]

[145] Joan Báez, *No nos Moverán*
[146] Neruda, Pablo; *Alturas de Macchu Picchu*, en, *Canto General I*, Losada, Buenos Aires 1971, Pág. 38.
[147] Neruda, *Ibidem*, Pág. 38-39.

Marcos plantea un diálogo entre los oprimidos, una conversación que desde el pasado renueve el presente, se imponga violentamente a los opresores y, por medio de la palabra, haga hablar a todos los oprimidos del mundo. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional recupera un lugar fuera y dentro de la historia, sobre la misma tierra que besaba el quechua y el maya, el cual no va a ser sencillo de arrebatar.

Una vez que el EZLN se levanta en armas se recupera un espacio temporal diferente al del capitalismo. Ya habíamos hecho referencia a éste a través de la contraposición entre la temporalidad indígena y el reloj capitalista. Es dentro de este nuevo espacio que se abre, luego de la toma de San Cristóbal de las Casas, un espacio en el cual se fundan nuevas relaciones sociales, nuevos conceptos de vida, nuevas formas del amor y de entenderse, que en cualquier otro espacio no revolucionario (de no lucha) serían subsumidas de vuelta, por medio de coerciones ideológicas o físicas, a la utilidad capitalista. Los zapatistas desarrollaron un lenguaje nuevo, dado que "…las viejas palabras se habían desgastado tanto que habían llegado a ser dañinas para aquellos que las usan."[148], recuperaron todo aquello que está excluido en la sociedad burguesa contemporánea. Recuperaron el humor, los chistes, la poesía, la danza, la fiesta, la incertidumbre. Recuperan todo en forma novedosa salvo la noción de rendición. Los zapatistas no encuentran una palabra nueva para "rendirse", en la actualidad ni tampoco en las antiguas civilizaciones. Ellos nunca supieron su significado, nunca se rindieron, por eso fueron esclavizados bajo la sangre y el fuego, por eso fueron aniquilados. La palabra "rendirse" la inventó el capital para justificar la opresión de los pueblos que devoraba el imperialismo[149]. Recuperaron el amor como fundamento de su organización, especialmente aquello que no es clasificable por el Estado, que no reproduce las relaciones de dominación capitalista[150]. Los zapatistas murieron cuando se levantaron en armas, una vez que se pusieron los pasamontañas y salieron de la selva Lacandona. Ya no existían los nombres, ya no había manera de reconocerlos, de devolverles la identidad personal necesaria para el control burocrático

[148] Holloway, *Ibidem*, Pág. 133.
[149] "En el Comité estuvimos discutiendo toda la tarde. Buscamos la palabra en lengua para decir RENDIR y no al encontramos. No tiene traducción en tzotzil ni en tzeltal, nadie recuerda que esa palabra exista en tojolabal o en chol." Subcomandante Insurgente Marcos, *Ibidem*, Pág. 25.
[150] "…una marginación o supresión de las pasiones, del amor, del odio, de la rabia, de la risa, del baile. El descontento se redefine como demanda y las demandas son clasificadas y definidas, excluyendo todo lo que no es compatible con la reproducción de las relaciones sociales capitalistas." Holloway, *Ibidem*, Pág. 124.

del estado, se había entablado "…una plática impersonal: el discurso de unos ancianos sin nombre que se dirigen a una comunidad de personas también anónimas."[151] Todos eran una misma persona, todos eran la dignidad: "detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasa montañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes desprestigiados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y su pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana."[152]

La naturaleza romántica de Ernesto Guevara[153] abre, al igual que sucede en la obra de Camus o en las acciones del EZLN, un espacio temporal nuevo donde el hombre se reconoce como otro hombre, aquél que mata y muere por amor. A pesar de las discusiones que hubo respecto a la lectura hecha por Fidel Castro de la "carta de despedida" del Che mientras él estaba planeando las siguientes instancias guerrilleras, una de las cuales había de comenzar en Bolivia[154], esa acción del líder cubano es una muestra clara del escape de la sociedad, del espacio inextenso que se abre paralelamente al tiempo moderno. Guevara había muerto antes que su cuerpo físico lo hiciera. No había nada que lo atara al mundo mientras combatía. No había nada que lo atara a la palabra viva. Era un vagabundo del mundo, un fantasma vivo y muerto, ese mismo fantasma del que hablaba Carlos Marx al comenzar el Manifiesto Comunista de 1848. Se había abierto un espacio en donde el hombre no se constituye más que por el amor que puede recibir de otros y por el amor que él puede dar a otros, como también por la esperanza que lo mantiene en acción y en movimiento. Guevara representaba la idea que intentamos plantear en este ensayo mediante la lucha armada. La idea de violencia purificadora, destructora del andamiaje capitalista por entero, pero a la vez, fundada en lazos de afecto absolutamente necesarios para llevarla a cabo, se encuentra como

---

[151] Bartra, Armando, en, Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002, Pág. 14.
[152] Mayor Ana María, EZLN, en, Holloway, *Ibidem*, Pág. 141.
[153] "Para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un retorno al pasado, sino un desvío por éste hacia un porvenir utópico." Löwy, *Ibidem*, Pág. 18.
[154] Fidel Castro lee la carta de despedida que escribe el Che Guevara para ser leída en el momento de su muerte, el 3 de octubre de 1965. Ernesto Guevara muere el 9 de octubre de 1967 asesinado en Bolivia.

estrategia de la lucha guerrillera[155]. El guerrillero es el rayo que cae inesperadamente sobre la tierra, destruyendo sin cuartel todo rastro de capitalismo material y espiritualmente, fundando a la vez, una nueva vida, nuevas relaciones, nuevas formas de entender y de sentir el mundo. El guerrillero es ese instante sorpresivo que llega a la tierra "…con la intención de colocar algo nuevo en lugar de lo viejo."[156]. La noción de violencia divina de Benjamin corresponde a la acción del guerrillero como miembro del ejército de Dios, miembro del ejército de aquél que acciona con el mismo amor y con la misma violencia que Dios ejerce sobre el mundo, "El guerrillero será una especie de ángel tutelar caído por sobre la zona…"[157]. Sin embargo, la instancia de muerte segura hace que desde el momento en que él se vuelve guerrillero se constituya enteramente de amor[158]. Mata y muere en ese instante, salta del tren y entra en un juego de niños, en un juego de afectos y de bondades, un tiempo en el cual se realiza la temporalidad del hombre. El Che ya está muerto una vez que se inicia la guerrilla en Bolivia, desde que dispara la primera bala hasta que le disparan la última. Al igual que Yanek muere dos veces. Entre esas dos muertes el hombre no tiene nada que perder más que la esperanza, y ésa, según Bloch, se pierde en la cobardía de las relaciones interpersonales del capitalismo. La vida ya la perdieron, la esperanza es eterna y se realiza en el amor. Sin embargo existe una idea contrapuesta a la pérdida de la vida en el momento revolucionario. La vida se pierde en la sociedad y se recupera, tal como lo establecía Sartre, en la acción del revolucionario, en la superación de las relaciones de opresión, en el instante de violencia, en el espacio entre las dos muertes del hombre.

La vida se pierde en la sociedad capitalista, construyéndose un nicho espontáneo y auténtico donde habita la niñez, por el mismo desencantamiento del mundo que estas relaciones sociales reproducen negando la verdadera experiencia[159]. La vida en el

---

[155] "Cayendo como una tromba, destruyéndolo todo, sin dar cuartel que no sea el que las circunstancias tácticas aconsejen, ajusticiando a quien haya que ajusticiar, sembrando el pánico entre los combatientes enemigos, pero, al mismo tiempo, tratando benévolamente a los vencidos indefensos, respetando también a los muertos." Guevara, *Ibidem*, Pág. 55.

[156] Guevara, *Ibidem*, Pág. 51.

[157] Guevara, *Ibidem*, Pág. 52.

[158] "…la cualidad positiva de esta guerra de guerrillas es que cada uno de los guerrilleros esté dispuesto a morir, no sólo por defender un ideal sino por convertirlo en realidad." Guevara, *Ibidem*, Pág. 21.

[159] "…los gestos repetitivos, vacíos de sentido y mecánicos de los trabajadores puestos frente a la máquina (…), son similares a los gestos de autómatas de los transeúntes en la multitud descriptos por Poe y Hoffmann. Ni unos ni otros, víctimas de la civilización urbana e industrial, conocen ya la experiencia auténtica (…), sino únicamente la vivencia inmediata y, en particular, el Chockerlebnis que provoca en

capitalismo se vive como mentira utilitaria en la cual se cree. La verdad puede no ser redituable, no quizás en el sentido utilitarista (conseguir la mayor cantidad de fines con la menor cantidad de medios posibles), pero es absolutamente necesaria para realización revolucionaria de la nueva concepción de los valores afectivos y sentimentales. No hay que ahorrar en el medio. El medio saturado de afectividad es el mismo fin saturado de afectividad, "…es preferible decir la verdad, pequeña en cuanto a dimensiones efectistas, que una gran mentira cargada de oropel."[160].

Quizás, como ya habíamos dicho en algún momento de texto, las formas de accionar revolucionario (desarrollados ya los temas pertinentes podemos hablar de accionar revolucionario como materialización o puesta en práctica del afecto que sirve como base para la organización de la acción) cambian acorde a los tiempos del capital. La forma de ejercer el amor hacia la humanidad en los años ´60 fue la estrategia guerrillera guevarista, la lucha armada organizada a partir de grupos de hombres que accedían a la experiencia del amor mediante el continuo movimiento y la superación de situaciones límites física y mentalmente. A principio de siglo, esa noción de grupo se acumulaba en las acciones individuales y de sacrificio como el atentado de Yanek en la obra de Camus. El amor de una persona hacia el resto de las personas se accionaba en el acto individual de sacrificio, en el escape de las normas y de la sociedad mediante la violación explícita de la ley. En cambio, a finales del siglo XX, la experiencia del EZLN no ofrece otra forma de llevar a cabo ese amor que la de construir relaciones paralelas fundadas en el amor, en declarado enfrentamiento constante con el Estado capitalista, utilizando las armas, una vez en control de determinados territorios, como símbolo de guerra pero como recurso defensivo. A pesar de estas diferencias, se puede reconocer un diapasón en la organización revolucionara a lo largo de la historia. Ese diapasón, aquél que da la frecuencia en la que debe llevarse a cabo la lucha es el amor. Tal como lo establecimos al comienzo del ensayo, el amor que se encuentra presente en la base de toda organización revolucionaria es uno que nace de necesidades diferentes a las capitalistas, se desarrolla con diferentes herramientas, crea relaciones sociales diferentes a las capitalistas y se nutre dialécticamente con la pureza creadora de la violencia

---

ellos un comportamiento reactivo, de autómatas "que han liquidado por completo su memoria." Löwy, *Ibidem*, Pág. 29-30.

[160] Guevara, *Ibidem*, Pág. 127.

divina, de los momentos de escape del la continuidad histórica, llevando adelante acciones que recuperan la lucha y el recuerdo de los oprimidos de la historia instituyéndolos en el presente con la dinámica de un rayo espontáneo que devuelve un futuro nuevo y desconocido, el cual, nos aseguramos, se sustentará por los lazos de afecto y de amor tal como desarrollamos aquí. Es a partir del momento en el que se conjuga el altruismo de un amor revolucionario con la violencia nacida fuera de las normativas del derecho vigente que se funda una nueva temporalidad donde se instituyen nuevas relaciones sociales, nuevas percepciones del tiempo, nuevas formas de trabajo, nuevas formas de experimentar, nuevas formas de sentir. Se abre un espacio en el tiempo donde el hombre ya no es más hombre para el capital, sino que es la manifestación más pura y expresiva del afecto, irreconocible para el odio capitalista. La cuestión es la de dar muerte a las relaciones sociales modernas instaurando otras nuevas y humanas por medio de la organización revolucionaria basada en el afecto y en la pureza de la violencia creadora. El acto del abrazo sintetiza la idea revolucionaria, la espontaneidad del acto de amor y de la violencia creadora. La revolución se hace abrazándose hombres y oprimidos. En lugar de balas, necesitamos ametralladoras de abrazos, volver al amor de la adolescencia (tomando como período de la vida de un hombre y una mujer éste, más que la niñez, frente al cual se puede reconocer cierta añoranza revolucionaria de su noción de sorpresa, afecto y tiempo. El amor en la adolescencia es un amor que se postula con toda la expresión y sensibilidad que encontramos ausente en la niñez), *volver a los diecisiete*[161].

El objetivo de las palabras previas, más allá de profundizar la investigación teórica acerca de cuán importante es en un pensamiento, que no tiene más fin que subvertir el orden y las relaciones sociales presentes, preponderar una concepción no burguesa del amor y de sus prácticas, ha sido el de establecer que no existe otro camino para la transformación y la superación de las desigualdades existentes más que aquél que escapa a las normativas dominantes vigentes, tales como la ciencia, y plantea en un instante prefigurativo la vanguardia de la sociedad expresada a través del retorno a la pureza sensorial y del escape al fetiche del sentimiento.

[161] Violeta Parra, *Volver a los 17* (interpretado por Mercedes Sosa, en material de audio incluido)

A veces cuando retumba el trueno, hay otra persona que piensa por nosotros, alguien que pone al abrigo el mobiliario de nuestro pórtico mental, cierra y pone los postigos a las ventanas de la mente para hacer frente a lo que parece menos pasmoso en cuanto amenaza que como una suerte de distorsión del recogimiento celestial, una estrepitosa locura de los cielos, una especie de catástrofe que los mortales tienen prohibido observar muy de cerca: pero en la mente queda siempre entornada una puerta –como se sabe que los hombres en las grandes tempestades dejan abiertas sus puertas reales para que por ellas pase Jesús- para el acceso y la recepción de lo inaudito, la temible aceptación de la centella que nunca cae sobre nosotros, para el relámpago que siempre cae en la próxima calle, para el desastre que tan pocas veces se abate en la desastrosa hora probable…

Malcolm Lowry, *Bajo el Volcán*

Bibliografía

- Bakunin, M; *La Internacional y Carlos Marx (1872),* en http://es.scribd.com/doc/65117060/CriticaalmarxismoBakunin
- Bartra, Armando, en, Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002
- Benjamin, Walter, *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Madrid, Taurus Humanidades, 1990
- Benjamin, Walter; *Sobre el concepto de Historia, Tesis y Fragmentos;* Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007
- Benjamin, Walter, *Para una Crítica a la Violencia*, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1995
- Bloch, E; *El Principio Esperanza*, Madrid, Trotta, 2004
- Camus, A; *Los Justos*, Buenos Aires, Losada, 2005
- Clementi, Hebe; en Benjamin, Walter, *Para una Crítica de la Violencia*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1995
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Rizoma, introducción;* Valencia, Pre-Textos, 2008
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Carta a la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA), fuente: http://yoclavo.blogspot.com/2007/01/cartas-entre-eta-y-el-ezln.html
- Engels, F; *El Congreso de Sonvillier y La Internacional,* en www.cuadernospoliticos.unam.mx/.../CP.18.35.EtienneBalibar.pdf
- Foucault, Michel; *El Uso de los Placeres*, en *Historia de la Sexualidad 2*; Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
- Foucault, Michel; *El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista*; en Revista Arhipiélago Nº17, Barcelona, 1994, Pág. 90
- Freire, Paulo; *Pedagogía del Oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008

- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Catálogos, 2005
- Gimbernat, J. A., *Ernst Bloch, Utopía y Esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983
- Gonzáles, María Inés; Grosso, Marcela; Moreno, Claudia; Revori, Claudia, *Guía de trabajo para el profesor sobre el libro Eva Luna*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994
- Guevara, Ernesto; *La Guerra de Guerrillas*, Buenos Aires, Ocean Sur, 2007
- Guevara, Ernesto; *Obra Revolucionaria*, Méjico, ERA, 1967
- Holloway, John; *La Revuelta de la Dignidad*, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 1997
- Löwy, Micheal; *Walter Benjamin, Aviso de Incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2005
- Lowry, Malcolm; *Bajo el Volcán*, Buenos Aires, Tusquets, 2007
- Marx, Kart; *El Capital, Tomo I, El proceso de producción del capital;* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002
- Marx, Karl; *La Cuestión Judía*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005
- Neruda, Pablo; *Alturas de Macchu Picchu*, en, *Canto General I*, Buenos Aires, Losada, 1971
- Nietzsche, F; *La Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 2006
- Nietzsche, F; *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006
- Sartre, Jean Paul; en Fanon, Franz, *Los Condenados de la Tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1974
- Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*, Chiapas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002
- Subcomandante insurgente Marcos, *Para que no sean necesarios los soldados*, Carta al niño Miguel A. Vázquez Valtierra en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_03_05.htm

Filmografía

- Forman, Milos*; One Flew over the Cuckoo´s Nest* (Atrapado sin Salida) – 1975. (link para ver la escena referida: http://www.youtube.com/watch?v=0GDJXDGhae8)
- Soderbergh, Steven; *CHE: El Argentino* - 2008.
- Zemeckis, Robert; *Back to the Future. Part III* (Volver al Futuro. Parte III) – 1990. (link para ver la escena referida: http://www.youtube.com/watch?v=YAV3EkpAqqg&feature=related)

Música Utilizada

- Báez, Joan; *No nos moverán* –Gracias a la Vida (1994)– pista Nº13.
- Ojos de Brujo; *Corre Lola Corre* –Techarí (2006)– pista Nº10.
- Rodríguez, Silvio; *Historia de las Sillas* –Causas y Azares (1969)– pista Nº4.
- Sosa, Mercedes; *Volver a los 17* (Violeta Parra) –En Argentina (1982)- pista Nº15.
- Totó la Momposina; *Chambacú* –Pacantó (1999)- pista Nº7.

La Idea y el Estado como concreción de lo político

Antonio A. Sanles

El hombre no es más que deseo de reconocimiento y la historia es el proceso de la satisfacción progresiva de ese deseo, que está plenamente satisfecho en el Estado universal.

(J. W. Goethe)

En el siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX, Alemania constituía un territorio en el que dominaban las relaciones feudales. El fraccionamiento político y económico fueron condicionantes decisivos para su atraso, en relación al desarrollo alcanzado en los demás estados europeos. No obstante, el capitalismo, fue también madurando allí, y la burguesía creciendo lenta e indeclinablemente. A diferencia de la burguesía radical francesa, la alemana era temerosa e indecisa. En razón a su debilidad económica y política no era capaz de conquistar el poder y se contentaba con reformas a medias, procurando únicamente renovar y perfeccionar parcialmente el régimen existente, para obtener algún provecho. El reconocimiento de dicha debilidad y el miedo a la revolución la limitaban a conformarse a una convivencia con el feudalismo y la monarquía.

Más allá de este carácter contradictorio y doble de la burguesía alemana, la producción filosófica se vio enriquecida por pensadores trascendentes como Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Kant había mantenido cierto fondo realista; ya que afirmaba que, efectivamente no se conoce sino lo que está en nuestra conciencia, todo lo que constituye la forma aparente, la representación fenoménica en que se conoce el mundo; por debajo de esa forma aparente está la realidad, es la "cosa en sí"(*Ding an sich*), que no se sabe qué es, que no puede conocerse, porque, lo único que se conoce de las cosas es la forma como se representan en la mente. El idealismo a su vez, señala que la cosa en sí es un artificio; la realidad se traduce en pensamiento, el pensar es idéntico al ser,

el pensar adquiere un carácter ontológico. Los más importantes representantes de esta orientación idealista son Fichte y Schelling, que de alguna manera conducen a Hegel.

Tal como se sostuvo anteriormente, el idealismo se basa en esta expresión: *ser es igual a pensar*; es decir, que todo lo que es, toda la realidad se reduce al hecho posible de ser pensada. En contraposición, el realismo afirma que el pensamiento no es una realidad, pero refleja una realidad que está fuera de nuestra conciencia. No obstante, el realismo no puede demostrar esa realidad. Para el idealismo, el universo sería una especie de representación desde una cinta cinematográfica que pasa por la conciencia.

Fichte fue el primero que quiso superar a Kant; este autor sostuvo la distinción entre el *yo* y el *no yo*, pero el *no yo* es una simple creación del *yo*; el *no yo* no existe sino en cuanto un *yo* lo piensa. Esta es la posición del idealismo subjetivo, corresponde al individuo que se piensa a sí mismo, al cual se le opone un mundo que se supone externo, pero que no es más que una creación de su espíritu (*Geist*). Fichte trata de demostrarlo desde principios fundados en la lógica.

Schelling, un auténtico representante del romanticismo (esta orientación filosófica atribuye mayor importancia a los valores afectivos que a los valores intelectuales), por esta misma importancia, suple la búsqueda de una demostración lógica y coloca el énfasis en la búsqueda a través de una visión poética, intuitiva, para poder captar la esencia del universo. Es desde esta mirada que intenta, en un esfuerzo casi sobrehumano, abarcar la totalidad de lo existente y ver en ella el desenvolvimiento de un solo principio que se manifiesta en el todo y cada uno de los objetos particulares.

Hegel, nació en 1770 y murió en 1831, transitó la mitad de su vida durante el siglo XVIII; su juventud se desarrolló bajo la influencia del Iluminismo (*Aufklärung*) de dicho siglo; no se puede pasar por alto la impronta de la Revolución Francesa en ese joven de casi 20 años; no obstante, su madurez está asociada a la corriente romántica de principios del siglo XIX. Su esfuerzo estuvo en darle al sentimiento romántico una orientación lógica. Tratará de interpelar estas visiones abarcativas, desde una forma lógica racional; por lo tanto ya no es cuestión de volver a la posición kantiana, que operaba con los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente, sino de encontrar un nuevo método que sirviera para desarrollar de una manera lógica, no en el

sentido antiguo de la palabra, sino en el sentido de una nueva racionalidad, para llevar al espíritu la convicción de la verdad.

Consiste este principio dialéctico de Hegel, en un instrumento con el cual va a desplegar una visión de la totalidad y unidad del universo. No obstante, la dialéctica no se reduce solamente a una cuestión de principio metodológico, va más allá en su necesidad de captar la dinámica vital de la realidad en su totalidad. "Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. No se trata pues de la dialéctica en el sentido negativo, que aparece frecuentemente en Platón, que disuelve, confunde y lleva de aquí para allá los objetos o proposiciones dados a la conciencia inmediata o al sentimiento, y sólo se preocupa de deducir su contrario. Siguiendo este procedimiento, se podrá considerar que el resultado último es llegar al opuesto de una representación dada, a su contradicción si se actúa de un modo decidido -como en el antiguo escepticismo-, o a un *acercamiento* a la verdad, medianía típicamente moderna, si se lo hace con mayor debilidad.

La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea como la actividad propia de su razón, sin agregar nada por su parte. Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de de la razón de la cosa". La concepción de la dialéctica en Hegel consiste en explorar el hecho de que la realidad humana se desenvuelve entre conceptos opuestos en su internalidad conteniéndolos en un concepto superior.

Hegel tiene la necesidad de buscar un elemento unificador que comprenda al ser y a la nada; para él, este proceso consiste en el devenir. Esta es la unidad absoluta,

porque el devenir es el continuo fluir de los acontecimientos que no son estables; en el mismo momento en que un hecho se afirma como ser, se desvanece en la nada. La línea mínima que separa el presente del pasado en que se desenvuelve todo el existir del universo, el momento del nacer y del perecer, es el devenir. La dialéctica consiste en afirmar desde su propio movimiento, un primer momento, que lleva en sí mismo la oposición de un segundo momento y en eliminar, contener y superar (*Aufhebung*) en un tercer momento la compleja captación de la realidad. Este proceso se aplica al examen lógico de las propias operaciones mentales, al proceso de la naturaleza y al proceso de la historia. Es una operación universal a la cual nada se sustrae. Es conveniente advertir que esta idea no es absolutamente original en Hegel, su antecedente se encuentra en Heráclito (540-480 a.C.), quien afirmó que todo fluye (*panta rhei*) y cambia, que es imposible sumergirse dos veces en el mismo río; no obstante predominó con un carácter cuasi apodíctico la concepción estática, es decir, suponiendo al universo como algo realizado, inmutable (visión de Parménides, nacido en el siglo VI a.C.). Hegel toma esta concepción del universo en perpetuo devenir; podría ejemplificarse, diciendo que para la concepción estática, según el relato bíblico, Dios creó el mundo en seis días y cumplió su misión; para la concepción dinámica estaría continuamente "en acción", porque es su misión mantener la crisis perpetua del universo. El concepto hegeliano de dialéctica tuvo su auge en el siglo XIX y prevalece hasta nuestros días. Pero este proceso universal no es arbitrario, pues si lo fuera se estaría expuesto al absurdo, a la contingencia, por lo tanto este devenir debe tener una ley que lo rija. Si puede establecerse cuál es la ley que rige nuestro pensamiento, si puede establecerse cómo se desarrolla nuestro pensar, se tendrá también la ley que rige el universo, porque pensar es ser, es decir, la realidad es idéntica al pensamiento.

Una de las afirmaciones que Hegel sostiene con mayor energía es: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional". "Esta convicción la posee toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella al considerar tanto el universo *espiritual* como el *natural* […] De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su

realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior…" (Hegel, 1988, Prefacio, pág 51).

No hay otra realidad fuera del pensamiento, regido por el proceso dialéctico, que es universal. Más allá de que sea cierta esta postura, se enlaza con la lógica del idealismo; si no hay otro universo ni mundo que el que se piensa, la ley del pensar tiene que ser la ley de ese mundo.

Cada categoría resulta necesaria y adquiere sentido en la medida en que forma parte de un todo. Cada parte carece de completitud, y lleva en sí misma su propia negación y en su búsqueda de realización alcanza una instancia inmediata superior que es el intento de totalidad de la que precede. El movimiento dialéctico está dado por un orden triádico, que en el caso del desarrollo de la lógica hegeliana, las tres partes corresponden al ser (*Sein*), a la esencia (*Wesen*) y al concepto (*Begriff*).

Derivada de sus tres elementos, dos conceptos opuestos y uno superior que los contiene y supera, la obra de Hegel se compone de tres partes: la Lógica (*Logik*), que examina las condiciones de nuestro pensamiento y el método dialéctico; la Filosofía de la naturaleza (*Naturfphilosophie*), que estudia el principio universal en su oposición, y la Filosofía del espíritu (*Philosophie das Geist*), que es su síntesis última.

Hegel basa su Lógica en un razonamiento profundo y exhaustivo que le da solidez y que prácticamente constituye el núcleo de su dimensión filosófica. No obstante, la Filosofía de la naturaleza es un intento de hacer una historia natural puramente especulativa, con prescindencia de los datos empíricos; generando dificultades para aplicarlos a los fenómenos de la naturaleza, sustituirlo a la investigación empírica, a la observación y a la sistematización que ha seguido la ciencia desde Galileo y Newton hasta nuestros días, y que sólo la época romántica ha podido aceptar esta tentativa. En lo que respecta a la Filosofía del espíritu, corresponde al momento de contemplación de la esfera superior del espíritu. Si en la Lógica se presenta el espíritu en su condición abstracta (espíritu subjetivo), y en la Filosofía de la naturaleza, es puesto fuera, en la externalidad (espíritu objetivo), el tercer momento de la Filosofía del espíritu se presenta como el despliegue de la totalidad, contiene al espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), de una época o de un grupo social, es el principio de

todo lo que tiene una historia y la historia es la representación de los esfuerzos del espíritu por realizarse para alcanzar la libertad.

Hegel señala que la historia es la "marcha de la razón en el mundo", y que las instituciones humanas como el producto del devenir dialéctico. Puede entenderse que la relación que él establece entre su lógica, la naturaleza y el espíritu a la idea absoluta o verdad misma, es un *pensamiento que se piensa a sí mismo.*

Hegel en la aplicación del método dialéctico a la historia, no encuentra diferencia entre el proceso natural y el histórico. El principio activo del devenir es la idea que describe su trayectoria, reposando primero en sí mismo, oponiéndose después en la naturaleza y liberándose en la síntesis espiritual. Lo que sobrevive de la aplicación de su método a la naturaleza es el considerar a ésta como un proceso y no como algo hecho y acabado. Cuando se observan los hechos históricos en su desarrollo, se percibe que ese proceso no es arbitrario, que tiene una ley intrínseca, que sobreviene en un orden especial, pero que cuando se intenta formular ese orden, entonces la multiplicidad de tales hechos, a veces coinciden, otras se contradicen. Si con el método dialéctico se encontrara la ley forzosa de la historia, se podrían prever los hechos regidos por aquella. La concepción de Hegel es un esquema, es una idea directriz que contribuye a captar la realidad histórica en su totalidad y las causas del cambio.

"Puesto que la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad natural, los estadios de su desarrollo se presentan como *principios naturales inmediatos*, y éstos, por ser naturales, existen como una multiplicidad de elementos independientes, de manera tal que *a cada pueblo* corresponde *uno de ellos.* Esta es la existencia *geográfica* y *antropológica* del espíritu." (Hegel-1988-§346)

A modo de ejemplo, utilizando la concepción dialéctica aplicándola a la historia, es posible plantear lo siguiente: luego de la Revolución Francesa, se alcanza el triunfo relativo del liberalismo con alternativas como la época romántica, que fue un momento de retroceso, pero a fines del siglo XIX, las tendencias liberales son ya las fuerzas dirigentes. Suponiendo que el lema animador de ese momento haya sido la fórmula revolucionaria: libertad, igualdad, fraternidad, de acuerdo al pensamiento hegeliano, a

estos principios deben enfrentárseles los opuestos o contrarios, por lo tanto, al concepto de libertad se lo debe reemplazar por el de autoridad; al de igualdad por el de jerarquía; y al de fraternidad por lucha de clases o exacerbación nacionalista. Sin embargo, no es posible asegurar si estas oposiciones responden a un episodio pasajero o a un determinado movimiento histórico profundo, no basta la lógica del principio dialéctico para convencer que los hechos ocurren de tal o cual modo, obligaría a creer, si ello fuera cierto, en el determinismo absoluto y eliminar del proceso histórico factores relevantes, y por lo tanto, creer -en definitiva- que el proceso dialéctico se desenvuelve de una manera mecánica fundada en las dualidades.

La tentativa de Hegel de abarcar la totalidad y la unidad, lo universal y lo concreto en una sola concepción, ha representado un significativo avance en la historia de la filosofía. Enseña algo que debe tenerse presente, que toda orientación espiritual engendra su contrario, aquella que se incorpora de distintas maneras a las nuevas posiciones espirituales, esto se reafirma utilizando la terminología del autor, en la superación y conservación, entre la posición primitiva y la oposición subsiguiente. El mismo pensamiento hegeliano puede servir de ejemplo; después de haber desarrollado esta teoría del devenir universal, desde el punto de vista idealista, es desalojado primero por Kierkegaard y luego por las corrientes del positivismo, así mismo, desde otra posición y desplazando las posiciones románticas, surge Marx, que recoge de Hegel una herencia importante para incorporarla a su propio pensamiento.

Según se ha señalado anteriormente, la característica fundamental del pensamiento de Hegel es que "lo racional (Ideal) es lo real". Este proceso Ideal se realiza históricamente en los acontecimientos, trata de demostrar cuáles son los principios éticos que rigen la humanidad. No se preocupa de los que debieran regir nuestra vida, sino de aquellos que en la historia, realmente se imponen, es decir los que imperan como una moral que se ajusta y modifica con las distintas épocas.

"Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte a aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica a cerca del *deber por el deber mismo*" (Hegel, 1988, §135).

Arriba a la conclusión que los principios éticos tienen su realización suprema en el Estado, al que le corresponde la representación de la totalidad de la autoridad y por lo tanto, el individuo queda sometido a los intereses de la colectividad, de la cual no es más que un átomo integrante, por su propia incompletitud, particular y abstracta.

El Estado como momento culminante de la realización política

La eticidad (*Sittlichkeit*) es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu objetivo y subjetivo. Todo lo que era unilateral y abstracto, y se volvía imposible de realizar, en el espíritu ético es resuelto. Lo racional es devenido verdaderamente real, la libertad se realiza y se vuelve natural. La existencia externa inmediata de la libertad es el derecho, la existencia interna de la libertad es la moralidad, ahora esta dualidad se recompone en unidad. La eticidad es la unidad esencial y necesaria de los dos momentos, del derecho y de la moral.

"El derecho es en primer lugar la existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato, según los siguientes momentos: a) posesión, b) la persona, c) la voluntad" (Hegel, 1988, §40)

"El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente en sí sino *por sí infinita* (§ anterior [subjetividad de la libertad]). Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*." (Hegel, 1988, §105).

Derecho y moral son por sí, dos abstracciones que se hacen realidad sólo en la eticidad. Ésta se convierte y expresa en una nueva existencia de la libertad. Esta nueva existencia, o sustancia como Hegel la denomina es la unidad fundamental, necesaria, absoluta del individuo, del sujeto, de la persona. El verdadero sentido de la libertad, que unifica el ser y el deber ser, no es el individuo aislado, el sujeto entre otros sujetos, sino es el sujeto que unifica y produce, que crea todos los otros sujetos, el sujeto como comunidad de sujetos, el espíritu como espíritu de un pueblo. Si no sale del atomismo,

del individualismo, no podrá jamás alcanzar el concepto de la verdadera moralidad, que significa eticidad. Quien dice eticidad dice comunidad, superación y resolución del individuo. La matriz, la sustancia, el principio del individuo es la comunidad, la vida en común, esta existencia superior de la libertad, que se conquista en el Estado. Es en éste, dónde el individuo surge verdaderamente hasta un valor moral, es aquí en que él es real individuo. En cuanto se sabe o reconoce uno con el todo, en cuanto identifica sus intereses con el de la comunidad, el individuo tiene confianza en ésta, y en virtud de ella, adquiere un valor ético y político. Igualmente, a través de la eticidad comprende el despliegue común a todo el mundo del espíritu. Los niveles de realización de la sustancia ética son: la Familia (*Familie*), como espíritu inmediato o natural; la Sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*), como universalidad formal o particularidad, expresada en la totalidad de las relaciones de los individuos; y el Estado (*Staat*) como sustancia conocedora de sí, como espíritu que se ha desarrollado en una realidad orgánica.

La familia es el espíritu ético en su existencia inmediata, que tiene dos aspectos: un aspecto puramente natural, que como tal corresponde a la generación, unión y procreación sexual, y un aspecto espiritual, es decir, amor, confianza, relación ética.

"En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el *amor*. De acuerdo con ello, se tiene *en esta unidad* esencialidad que es en y por sí, la autoconsciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona por sí sino como *miembro*. El amor es al mismo tiempo la producción y la solución de la contradicción; en cuanto solución es la concordia ética" (Hegel, 1988, §158).

La expresión de este vínculo ético, donde dos personas se conjugan en una, es el matrimonio, que debe ser monogámico, en el cual el bien de la familia, como perteneciente a una única persona, llega a ser común. También el nacimiento del hijo y su educación hasta ser una persona autónoma, que resulta ser un segundo nacimiento o renacer, se realiza en el ámbito de la eticidad de la familia. Con la salida del hijo, de la unidad familiar, para fundar una nueva familia, esta unidad se disuelve.

"La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su *mayoría de edad* como personas jurídicas, capaces de tener su propiedad libre y de fundar su familia, los hijos como cabezas de las

mismas y las mujeres como esposas. En adelante tendrán en esta nueva familia su determinación sustancial, ante la cual la primera descenderá a la categoría de primer fundamento y punto de partida; con mayor razón lo abstracto del linaje no conservará *ningún* derecho. (Hegel, 1988, § 177)

Disuelta la familia, como persona única, la comunidad toma o recibe otra existencia, y el espíritu, se particulariza abstractamente en muchas familias, en muchos individuos, como ser particular que toma su carácter ético. La unidad ética se ha convertido en una agregación automática y a la vez atomizada. Los individuos suplen, entonces esta carencia de unidad ingresando en una relación de propiedad, de prestación de servicios, constituyendo la unidad de lo particular en unidad refleja y puramente exterior, que es la sociedad civil.

"La persona concreta que es para sí misma un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades (*Bedürfnisse*) y mezcla de necesidad (*Notwendigkei*t) natural y arbitrio, es *uno de los principios* de la sociedad civil. Pero la persona particular está esencialmente en *relación* con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la *mediación* de la forma de la *universalidad* que es *el otro principio*.

En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular." (Hegel, 1988, § 182).En la sociedad civil se distinguen como momentos de la tríada: el *sistema de necesidades*; al que le corresponde la organización económica, fundada en la división del trabajo y la diferencia de estamentos o clases, la *administración de justicia*, es la encargada de la protección de la propiedad, y el *poder de policía*; a quien corresponde asegurar la satisfacción de las necesidades, garantizándolas y protegiéndolas. Por otra parte, para la tutela de los intereses particulares surgen la *asociación* y la *corporación*, que son formas de universalidad relativas y particulares, grados intermedios entre el individuo y el Estado.

La unidad de la familia y de la corporación alcanzan su realización y más alta universalidad en el Estado. La realidad absoluta del espíritu objetivo es el Estado.

"El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe, y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia inmediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad." (Hegel, 1988: § 257)

La más alta expresión de la idea ética, el espíritu alcanzando a la sublimidad de su desenvolvimiento, la autoconciencia llevada a su universalidad (como totalidad), la libertad como hecho concreto, todo eso en suma, es el Estado. Podría decirse, que cuando el filósofo escribe la célebre sentencia: "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", ya está colocando su mirada hacia el Estado. Necesita crecer desde la filosofía de Aristóteles y superar desde lo político a Maquiavelo, para encontrar una más entusiasta actividad política del hombre. Actividad política que está por encima de la realidad ética en general, y que no se subsume en la ley, porque por encima hay una ley inmanente, que es un absoluto *prius* respecto a todo lo demás. Lo aristotélico, podría afirmarse que está puesto en el concepto de la absoluta prioridad del Estado; primero en orden lógico respecto a la familia y a la sociedad, aún cuando pueda derivar después en sentido cronológico o fenomenológico. Ningún discurso puede representar mejor la idea hegeliana del Estado como el pasaje contenido en una añadidura a la Filosofía del Derecho:

"Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado, su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad" (Hegel, 1988: § 258)

Hegel se coloca resueltamente en contra de la revolución y de la reacción (restauración), oponiéndose a las posturas de Rousseau y Haller. Desde la unilateralidad de la conjetura rousseauniana; frente al principio de la voluntad individual, hay que recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo en sí racional en su concepto, sea ello conocido o no por el individuo y querido o no por su capricho, de modo que lo opuesto (el saber y el querer, la subjetividad de la libertad que en aquel principio es lo único mantenido) contiene sólo un momento, por tanto unilateral, de la idea de la voluntad racional, de manera que idea sólo es tal por cuanto es en sí tanto como para sí.

Y el otro argumento, el de Von Haller, contrario respecto del pensamiento de aprehender al Estado en el conocimiento como algo para sí racional, consiste en tomar la exterioridad del fenómeno, de la contingencia de la penuria, de la necesidad de protección, de la fuerza, de la riqueza, etc., no como momentos del despliegue histórico, sino como la sustancia del Estado. También aquí es la singularidad de los individuos la que constituye el principio del conocer, ni siquiera el pensamiento de esta singularidad, sino por el contrario las singularidades empíricas según sus propiedades contingentes, fuerza y debilidad, riqueza y pobreza, etc... En la Restauración de la Ciencia del Estado, de Von Haller, en su intento de aprehender la esencia del Estado, renuncia conscientemente al contenido racional que es el Estado y a la forma del pensamiento.

Es un desacierto del racionalismo, que infiere el Estado de la razón abstracta, y también se equivoca el absolutismo, que lo funda sólo sobre la autoridad y sobre la fuerza. El Estado se justifica con su propia realidad; es cuando debe ser, debe ser cuando es. En él se resuelve definitivamente aquella oposición de ser y deber ser, que era, como se ha señalado, el proceso interno de la pura moralidad. La justificación del Estado es su propia realización, la propia historicidad, por consiguiente, revolución y reacción, no están en el terreno de la historia. Hegel no quita la mirada sobre la historia y en particular sobre el Estado moderno, aquella idea del Estado donde (con la unidad del particular y de lo universal), es plenamente realizado. Los Estados de la antigüedad clásica, en cambio eran incompletos; es decir, no eran la completa conciliación de lo universal con lo individual. La voluntad del Estado, era todo, mientras que la voluntad del individuo estaba anulada, la voluntad individual no se veía realizada; de aquí la abstracción y la incompletitud de aquel tipo de organización estatal. Este no realiza el fin del Estado, mediante el cual, la ley de la razón universal y de la libertad particular se compenetran; es decir, un fin particular devenga idéntico a lo universal.

Dado que en el Estado se define la realización de lo divino, y la religión persigue lo mismo, surge el problema de la relación entre el Estado y la religión. La eticidad del Estado implica, según Hegel, la misma religiosidad. La eticidad en efecto, denota el espíritu divino incidente en la autoconciencia, la presencia de Dios en el Estado, como libertad presente. De esta forma, se comprende que entre religión y Estado no haya una necesaria oposición, siempre que la religión reconozca esta compenetración inmanente

del espíritu divino con la vida mundana. Esto acontece en aquella religión que reconoce, como la protestante, el espíritu libre que se sabe en la propia racionalidad y verdad. Entonces la eticidad del Estado es la propia religiosidad en la coincidencia. No sucede en cambio, en la religión católica, que por ser transcendentalista, el espíritu se sujeta a una exterioridad transcendente, y es por lo tanto, siervo. A semejante principio, a esta servidumbre del espíritu en el dominio religioso, corresponde la servidumbre jurídica y ética, es un Estado inmoral, es vaciado de eticidad. Así la religión católica es servicio frecuentemente de apoyo al gobierno, fundado sobre la injusticia, sobre la corruptela, y sobre la barbarie, es devenido en instrumento de opresión.

Si el Estado tiene una propia religiosidad inmanente es obvio, en consecuencia que éste no debe ser puesto bajo la iglesia, sino que necesita reservarse su propia justificación. Todo esto, para Hegel resulta tan incivil, tan anacrónico y odioso como la unidad indiferenciada de iglesia y Estado, que existe en el despotismo oriental; aunque en ese caso, la reprobación no es válida porque no se trataría de un Estado.

"Este es el lugar para referirse a la *relación del Estado con la religión*…El Estado es voluntad divina en cuanto *espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo*…para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que se sabe, llegue a la existencia, es necesaria su separación de la forma de la autoridad y de la fe…la religión como tal, no debe ser pues la que gobierna." (Hegel, 1988: § 270)

A fin de que el Estado llegue a existir, como realidad del espíritu conocedor de sí, ético, es necesaria la propia distinción de la forma de la autoridad y de la fe. No es correcto afirmar que la separación de la iglesia sea dada por el Estado y que él ha podido llegar a ser, sólo por medio de aquella, para convertirse en racionalidad y eticidad autoconsciente. La idea del Estado se desarrolla en tres momentos:

a- Como realidad inmediata, o como Estado individual; constitución interna por sí o *derecho político interno.*

b- Como individuo particular en cuanto en relación con otro individuo particular; *derecho político externo*.

c- Como idea universal, como género, como espíritu que es absoluto con ascendiente hacia los Estados individuales, y se da la propia realidad en el proceso de *la historia universal.*

La función del Estado respecto al individuo es doble: promover su bienestar, y asegurar el derecho. El Estado debe proteger al individuo y la sociedad civil, e impedir que el individuo se haga centro de todas las cosas, con injerencia en la propia actividad, de manera armoniosa con la totalidad. En cuanto sustancia ética inmanente, el Estado aparece como energía libre, personalidad liberada, en la cual el individuo, la familia y la propia sociedad devienen en seres subordinados. En esta preeminencia está la raíz de la soberanía; toda otra raíz, el nacimiento, el derecho divino, la fuerza, son sólo accidentes. La verdadera gracia de Dios es la voluntad nacional, el espíritu del pueblo.

La organización del poder del Estado es la constitución; ella tiene lugar a través de la justicia existente como realidad de la libertad en toda la propia determinación racional. La constitución verdadera y real es aquella que le es propia, íntima del Estado; cada Estado hace la suya. No afecta el motivo de su existencia, ni el problema de la mejor forma de gobierno, la mejor constitución es aquella que se aviene a la condición histórica de un Estado. Para hacer una constitución no hay una receta predeterminada ni se ha hecho un código especial, por lo tanto no puede existir jamás una constitución modelo, pues es solamente el desarrollo del espíritu en armonía con el propio despliegue. Es el espíritu inmanente en la propia historia el que dicta la constitución al Estado. La forma de constitución más apropiada al mundo germánico en su desarrollo histórico es la monarquía constitucional; todas las otras constituciones pertenecen al grado más básico del desenvolvimiento de la razón.

"La constitución es racional en la medida en que el estado determina y *diferencia* en sí su actividad *de acuerdo con la naturaleza del concepto*, de manera tal que *cada uno* de los poderes es en sí mismo la *totalidad* porque contiene en sí la actividad de los otros momentos y porque, al expresar estos la diferencia del concepto, se mantienen en su idealidad y constituyen un único todo *individual*."(Hegel, 1988: § 272)

Los Estados, en cuanto individuos en sí soberanos, pueden relacionarse con otros Estados. Y cada uno de ellos establece el derecho y adquiere el deber de conservarlo, aunque, con el riesgo y con el sacrificio de la vida, la propia individualidad sustancial, la independencia y la soberanía.

"El contenido del valor, en cuanto sentimiento reside en el verdadero y absoluto fin último, en la soberanía del estado. La efectiva realidad de este fin como obra del valor se obtiene por mediación de la entrega de la realidad personal…" (Hegel, 1988: § 328).

Por este motivo, la guerra se vuelve legítima. La guerra, que no es el mal absoluto, o alguna cosa accidental, sino que responde a una exigencia ética; la necesidad que tiene un Estado de desarrollarse y perseguir su propio fin.

"En épocas de paz se extienden los límites de la vida civil y a la larga esto tiene como consecuencia que los hombres se hundan en el vicio…de las guerras los pueblos no sólo salen fortalecidos, sino que también naciones que en sí mismas son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna…" (Hegel, 1988: § 324)

En esos términos, la paz, resulta como el entumecimiento del cuerpo, sería la muerte, y el proyecto de Kant sobre la paz perpetua sería una aproximación al absurdo. Los Estados pueden arribar en relación pacífica, tan sólo mediante tratados, que afectan el derecho recíproco, hasta el derecho internacional. Pero se trata de un derecho imperfecto, de un derecho que hace defectuosa la verdadera realidad, porque es deficiente de una autoridad soberana, sólo el Estado, es capaz de hacerlo respetar; no es algún poder o árbitro supremo y mediador en otro Estado. El conflicto puede ser decidido solamente desde la guerra. El más elevado juez, dirá Hegel es únicamente el espíritu universal (*allgemein Geist*), que es el *en sí* y *por sí* del Espíritu del mundo (*Weltgeist*).

De esta manera el proceso del Estado es resuelto, su inmediatez consiste en la propia individualidad. Él es el espíritu de un pueblo perfecto y realizado en sí mismo, es un Estado dentro del estado. Por lo tanto allí hay más Estado; esta multiplicidad, en sí contradictoria, ha necesitado ser unificada, la unidad concreta del Estado, que no es un

Estado dentro del Estado, ni un espíritu dentro del espíritu, pero la universalidad real del espíritu, es la humanidad toda en su devenir, en su historia. El espíritu particular de un pueblo, transcurre así en la historia universal, más allá de las vicisitudes que emergen en la representación de la dialéctica de los espíritus, varía en cada pueblo particular, en el juicio del mundo. El espíritu que era sólo *en sí* alcanza su completa realización, se revela *por sí,* y deviene en espíritu del mundo. El grado de desarrollo de este espíritu universal en el tiempo, en la existencia, son los espíritus de variados pueblos, llamados a proveer cada uno a su misión en la acción de la totalidad.

Hegel necesita crecer desde la filosofía de Aristóteles y superar desde lo político a Maquiavelo, para encontrar una más entusiasta actividad política del hombre. Actividad política que está por encima de la realidad ética en general, y que no se subsume en la ley, porque por encima hay una ley inmanente, que es un absoluto *prius* respecto a todo lo demás. Lo aristotélico, podría afirmarse que está puesto en el concepto de la absoluta prioridad del Estado; primero en orden lógico respecto a la familia y a la sociedad, aún cuando pueda derivar después en sentido cronológico o fenomenológico.

Bibliografía

- Croce, Benedetto (1943): *Lo vivo y lo muerto en la Filosofía de Hegel.* Buenos Aires: Imán.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1956): *Ciencia de la Lógica.* Buenos Aires: Hachette.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1974): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Madrid: Revista de Occidente.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Hippolyte, Jean (1970): *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel.* Buenos Aires: Caldén.
- Kojève, Alexandre (1947): *Introduction à la lecture de Hegel.* París: Gallimard.
- Serreau, René (1993): *Hegel y el Hegelianismo.* Buenos Aires: Eudeba.
- Weil, Eric (1970): *Hegel y el Estado*. Córdoba: Nagelkop.

El problema de las manos sucias en política. Apostillas a un texto de Michael Walzer

Cecilia Abdo Ferez [162]

La afirmación históricamente realizada del discurso y de la práctica de los derechos individuales implicó varios procesos, de los cuales citaré aquí dos: por un lado, la victoria del valor pagano de la *justicia* por sobre el valor cristiano de la *caridad*, y por otro, la distinción entre un derecho del individuo (formulado de este modo: "tengo derecho a x", esto es, según una fórmula que no es un reclamo impersonal de justicia, sino un reclamo personalísimo, privado, sostenido en el pronombre personal) y lo que está moralmente *correcto* reclamar o hacer. En inglés, esta ruptura entre lo moralmente correcto y el derecho individual se ve con mayor claridad que en cualquiera de las otras lenguas europeas: *right* se distingue de *what is right*. Esta ruptura, esta posibilidad de actuar incorrectamente que habilita el derecho subjetivo, entendido como libertad de elección, está en el corazón del liberalismo como teoría y como práctica política. Es decir, en la concepción liberal de los derechos se incluye que se pueda elegir actuar *incluso* abusando del derecho, en tanto entre derechos y moralidad no hay identidad, sino ruptura, y decir, por ejemplo, que "ella tiene el derecho a x" no es lo mismo que decir que "es correcto que ella tenga derecho a x".

El liberalismo tiene entonces, en su núcleo, una teoría de la acción, formulada como dilema práctico, como ruptura práctica *posible* entre derechos y moral. Se puede elegir actuar mal, por derecho. Este dilema de la acción fue originariamente problematizado en la filosofía política, como se sabe, por un republicano, por Maquiavelo, con su clásica formulación de que, dadas determinadas circunstancias (sobre todo en la fundación o en la reforma de un Estado), el príncipe debía "aprender a no ser bueno", a actuar de formas que la moral cristiana calificaría sin dudas como malas, condenables, imposibles

[162] Una versión ampliada de esta ponencia fue presentada en el Seminario sobre el pensamiento de John Rawls realizado en la Universidad Nacional de La Rioja, del 26 al 28 de septiembre de 2011 y será publicado en breve, allí, bajo la compilación del profesor Atilio Borón.

de realizar para quien quiera salvar su alma –y no sólo salvar su gloria o su poder-. Estoy planteando una filiación, o mejor, una indagación sobre la filiación –quizá herética- entre la teoría de la acción maquiaveliana (o como le llamará Eduardo Rinesi weberianamente, la "tragedia de la acción" que habilita Maquiavelo) y la teoría de la acción liberal, sustentada en su concepción de los derechos[163]. Michel Walzer trata este problema, consustancial al liberalismo (pero también a la tragedia, al republicanismo y a toda teoría política que sostenga que se existe y se actúa en una pluralidad de sistemas valorativos, muchos de los cuales pueden entrar en conflicto y que esa pluralidad es irreductible), en su texto de los años '70: "La acción política y el problema de las manos sucias"[164], que quisiera problematizar aquí.

El editor de *Dissent* y teórico político estadounidense afirma que ese artículo, varias veces republicado, fue tomado como un ejemplo de "incoherencia filosófica"[165]. Mi posición –tal vez no la de Walzer- es que no cabría otra posibilidad que la incoherencia filosófica para tratar un problema así, que alude a la incapacidad de la razón para dar certezas sobre cómo actuar frente a la pluralidad de valores en cuestión, a la incerteza de los resultados de la acción, al hiato que existe necesariamente, para todas las teorías deudoras del subjetivismo moderno, entre sujetos, acción y mundo. La incoherencia quizá, para Walzer o sus detractores, está en cómo se resuelve el texto: pide algo improbable, o por lo menos, poco plausible.

El problema de las manos sucias está encarado por Walzer como la forma de *sentido común* de entender la política: creemos que hacer política es, en algún momento, tener que ensuciarse las manos, hacer algo moralmente incorrecto para alcanzar un fin[166]. Si el político en cuestión no lo hiciera, lo menospreciaríamos, sostiene Walzer. Se espera del político que entienda que en algunas situaciones –dentro de las que él cita al menos dos: un candidato local que, para ganar una elección, debe aceptar la concesión de contratos públicos para la construcción de escuelas, y un líder de la descolonización que debe autorizar la tortura de un prisionero para saber dónde se han colocado bombas en

---

[163] Rinesi, Eduardo: *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2003. Reedición en 2011.
[164] Walzer, Michael: *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010, pp. 385-407.
[165] Ver: An Interview with Michael Walzer, en http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/imprints/michaelwalzerinterview.html
[166] Walzer es defensor de hacer teoría y discusión política desde las opiniones de sentido común, y en ello se enlaza con una vasta tradición, que involucra desde Strauss a Locke.

la ciudad-, debe elegir ensuciarse las manos. Este problema de las manos sucias no se presenta en casos aislados de la vida política, sino que es frecuente, casi se diría, consustancial a la opinión común sobre esa actividad: "es fácil ensuciarse las manos en política y a menudo, es correcto hacerlo"[167], dice Walzer. La formulación del problema, con este nombre, surge de la obra teatral homónima de Sartre, centrada en el personaje de un líder comunista, Hoerderer, que en un momento afirma: "Tengo las manos sucias hasta los codos. Las he hundido en mugre y sangre. ¿Acaso piensas que puedes gobernar inocentemente?"[168]. La repuesta de Walzer a esta pregunta es un doble no: *no*, yo no puedo gobernar inocentemente (Walzer o cualquier yo que esté leyendo); y *no*, los que nos gobiernan no son inocentes. Pero le suma un triple *no*: *no*, los que nos gobiernan no "son los mejores". El tercer no es la llave, propondremos aquí, de su texto "incoherente".

Para Walzer hubo tres formulaciones típicas del problema de las manos sucias en política. Estas tres formulaciones son irreconciliables en una sola y por eso, él *elige*, de las tres, a la tercera como la más adecuada a su sentido común compartido sobre cómo sería deseable *ser gobernado*. La primer formulación fue la de Maquiavelo, o "neoclásica"; la segunda fue la de Weber, o la "protestante"; la tercera fue la de Camus, o la formulación "católica".

Maquiavelo, según Walzer, aconsejó y enseñó al hombre bueno que aspire a fundar o reformar una república aprender a no ser bueno, a utilizar bien la crueldad, entendiendo por bien sus efectos políticos en el tiempo. Pero en ningún momento Maquiavelo eliminó esos criterios morales, ni siquiera los hizo variables o relativos. El que usa la crueldad, sabe que hace mal en términos morales, y desecha su bondad personal, pero se esfuerza por conservar el poder y la gloria, que es lo que no debe arriesgar, si quiere ser un buen político. Debe aprender a hacer bien cosas malas, porque lo único que no tiene recompensa es *hacer mal* cosas malas[169]. La objeción de Walzer a Maquiavelo es típica de un liberalismo serio: no es la discusión sobre la inmoralidad de Maquiavelo, sino antes, que "el héroe maquiavélico no tiene interioridad", "no sabemos qué piensa de sí

[167] Walzer, *op. cit.*, p. 399.
[168] *Íbid*, p. 386.
[169] Eduardo Rinesi relaciona esta perspectiva de Maquiavelo con las de Merleau Ponty e Isaiah Berlin en su capítulo sobre el autor de *El Príncipe*, en el libro citado. Es imposible reconstruirlo aquí, así que reenvío a ese texto.

mismo", y por tanto, no sabemos si disfruta con sus crímenes políticos, es decir, no sabemos si realmente tiene un dilema moral al actuar como actúa.

Quien focaliza en la angustia interior del líder político es Max Weber, en *La política como vocación*. Su líder es, según Walzer, "un héroe trágico", alguien que se siente llamado (por sí mismo, no por Dios) a actuar en un mundo abandonado por Dios, en un mundo arrojado a los demonios. Para hacer un bien político, sabe que debe hacer mal, y por tanto, que pierde su alma. Lo hace, y al cumplir lo que considera su deber, su vocación, su llamado injustificado, el servidor "sufre". "Weber intenta solucionar el problema de las manos sucias dentro de los confines de la conciencia individual, pero yo me inclino a creer que esto no es posible ni deseable", resume Walzer[170].

La tercera tradición es la católica, representada por la obra *Los justos*, de Albert Camus. Los protagonistas, unos revolucionarios rusos del siglo XIX que luchan contra la autoridad despótica son criminales, pero criminales justos y saben que morirán por sus crímenes. Su ejecución a cargo de las autoridades despóticas funciona para Walzer como una especie de "autocastigo y una expiación", y "a diferencia del sufrido servidor, mueren felices"[171]. Esta tercera vertiente es la más interesante para Walzer, porque a pesar de su "exageración", obliga a imaginar un castigo social de acuerdo al crimen, y a la vez, a diferencia de las otras dos, plantea una posibilidad de llevarnos de nuevo "al código moral después de que éste haya sido dejado de lado"[172]. Es decir, "queremos que el político tenga una vida interior que se parezca un poco, al menos, a la que Weber describe –sostiene Walzer-. Pero, en ocasiones, el sufrimiento del héroe tiene que expresarse socialmente, porque, al igual que el castigo, confirma y refuerza la sensación que tenemos que ciertos actos están mal"[173]. Y a seguir resume:

> No es que cuando hace cosas malas para hacer el bien se rinda para siempre al demonio de la política: él comete un crimen determinado y debe pagarlo con una pena determinada. Cuando lo haya hecho, volverá a tener las manos limpias (o tan limpias como unas manos humanas pueden estar)[174].

---

[170] Walzer, *op. cit.*, p. 403.
[171] *íbid*.
[172] *Íbid*, p. 405.
[173] *íbid*, p. 403.
[174] *íbid*.

El problema, como se sabe, de pretender el castigo social para el dilema de las manos sucias en política, esto es, de pretender castigo cuando se infringen leyes morales por razón del Estado, es que en general "no hay nadie que se encargue de proporcionar el castigo", afirma provocativamente Walzer: "más allá del sacerdote y el confesionario, no hay autoridades a las que podamos confiar tal tarea"[175].

La particularidad del tratamiento del problema de las manos sucias en Walzer, es que, a diferencia de los liberalismos idealistas que se enfrentarían a cualquier deriva maquiaveliana del problema, el estadounidense no se escandaliza por la necesidad de hacer mal para hacer bien, y es más, lo cree necesario. No hay un monismo moral por el que la acción política debiera regirse excluyentemente. Pero lo más interesante es que aborda el problema yendo más allá de los derechos individuales: la paradoja del líder no puede ponerse en términos de su derecho de actuar. Más bien, es la situación la que lo pone frente al imperativo de decidir y frente a la casi segura necesidad del mal: no es su derecho hacerlo o no, si es que quiere ser un buen político. Sabemos que ese político es moral porque hace lo que tiene que hacer para ser un buen político y siente culpa por ello y puede ser juzgado por nosotros por ello. Sería sólo un buen hombre, pero no un político si no lo hiciera, y sería sólo un político si lo hiciera sin culpas ni castigo. El problema de las manos sucias se convierte así, a nuestro entender, en un criterio de diferenciación al interior de la política, un criterio moral sustentado por la comunidad. Ese criterio sí precisa del complemento de los derechos: de los derechos de los gobernados, que tienen derecho a imaginar e implementar formas de castigo para lo realizado por el político.

Pero lo incoherente del texto, lo implausible, no es tanto que no haya instituciones para tal castigo, como dice Walzer, sino que ese castigo depende de sociedades que juzguen las acciones, aún cuando la acción mala realizada haya significado un rédito del cual se beneficiaron todos. Quizá esto resulte demasiado utilitarista a Walzer, pero parece mucho más factible que se juzgue la acción mala realizada si fue un fracaso, que si ella fue exitosa; o al menos, que se juzgue a largo plazo, pero no inmediatamente. Una tal comunidad que quiera juzgar debiera ser capaz de juzgar a la vez sus propias

[175] *Ibid*, p. 404. Cabe preguntarse por qué instituciones como el Juicio político, llevado a cabo por el Parlamento o cualquier otra instancia política legítima, no sería una opción válida para el autor.

concepciones de sentido común para la política, de juzgarse a sí misma y eso parece un exceso de confianza, si se quiere, un exceso liberal de confianza.

Por eso, el texto, con aquel tercer no a la pregunta del personaje de Sartre que rezaba "los que nos gobiernan no son los mejores" se instala en las posibilidades epistemológicas que abre el *fracaso* político: es probable que los políticos hagan una acción mala en términos morales y fracasen, pero no sólo en los resultados de la acción, sino también en la lectura que sostenía que esa era la única acción viable posible. O sea, que queden presos de una necesidad de la coyuntura que no es tal y que produzcan ellos mismos el dilema de las manos sucias, cuando era posible actuar de otro modo. Este recurso del argumento abre un movimiento circular: sólo a partir de la "reiteración filosófica" y de la acción política se puede forzar a ese (buen o mal) juzgamiento (entendido como un buen y plural diagnóstico de la situación y también la inclusión del castigo por lo realizado). Pero claro que involucrarse en diagnosticar bien situaciones puede implicar también, como se intuye, el tener que ensuciarse las manos[176].

Bibliografía

Rinesi, Eduardo: *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2003. Reedición en 2011.

Walzer, Michael: *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós, 2010.

[176] No obstante tanto para el liberalismo como para el pensamiento trágico es posible pensar estos dilemas, porque como dijimos, suponen universos valorativos plurales e irreductibles, hay una marcada diferencia en la resolución de los dilemas que presenta la acción. Pero esto no podría ser pensado si entendiéramos que la coyuntura dicta lo que hay que hacer. Si la coyuntura dictara la acción, o las leyes de la historia, o lo que sea, como bien apunta Rinesi en el libro citado, no habría un dilema moral, porque el individuo sería *actuado*, sin más.

Construyendo ciudadanía: dilemas filosófico-morales

María Laura Eberhardt

Una noción de ciudadanía

De las múltiples definiciones de ciudadanía existentes, una en principio útil para iluminar la reflexión que nos convoca en esta oportunidad, sostiene que: "la ciudadanía es la condición política que nos permite participar en la definición de nuestro propio destino, es algo que o bien se acata o bien se ejerce" (Ruiz Silva, 2009:1)

La originalidad y valor de dicha conceptualización radica en que involucra, en una única y misma frase, a las dos percepciones de libertad política, positiva (o activa) y negativa (o pasiva), antaño irreconciliables, estrictamente asociadas a dos épocas históricas altamente diferenciadas (antigua y moderna) y, durante cierto tiempo, asumidas como incompatibles.

Remontándonos unos siglos atrás, fue Benjamín Constant (1767-1830); filósofo, escritor y político francés de origen suizo; quién, en su intento por rebatir la propuesta *rousseauniana* de Voluntad General, se aventuró a estampar expresamente tal diferencia.

Desde una cosmovisión bastante más liberal que la democrática radical de Jean-Jacques Rousseau, criticó el concepto extra-temporal de libertad del ginebrino, asociado a las pequeñas, sencillas y homogéneas ciudades-Estado antiguas, de asambleas soberanas, que hacían posible tal libertad como "participación activa y continua del poder colectivo". Contrariamente, bajo las nuevas condiciones de los tiempos modernos, se haría necesario, para Constant, asumir un significado diferente de la misma, esta vez, en tanto "disfrute apacible de la independencia privada" (1989:4)

La noción antigua de libertad, que "consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos de la soberanía", compatible con "la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto", era adecuada a las repúblicas de entonces, "encerradas en estrechos límites" y de "espíritu belicoso" (:2), pero impensable para las extensas naciones modernas, orientadas hacia la paz y el comercio. Además, la

abolición de la esclavitud había "privado a la población libre del ocio que disfrutaba cuando los esclavos se encargaban de la mayor parte del trabajo", tregua necesaria para "deliberar a diario en la plaza pública" (:3), y había concedido al individuo un nuevo rol social que, haciéndolo insignificante ante el todo, le daba nuevas y demandantes funciones en su vida privada.

El desarrollo del comercio y el "vivo amor por la independencia individual" por él inspirado, disminuyeron la intervención de la autoridad, vista siempre como "una molestia y un estorbo" (Ídem) Asimismo, la completa sumisión del individuo a la soberanía de la nación (:5), reinante en la antigüedad, se mostraba entonces incompatible con los nuevos beneficios de la independencia individual moderna.

En el marco de la modernidad los alcances de la libertad fueron redefinidos como las "garantías concedidas por las instituciones" a los disfrutes privados (:4) y el gobierno representativo devino, para Constant, en "el único que puede proporcionarnos hoy cierta libertad y tranquilidad", el que, siendo "un descubrimiento de los modernos", "fue prácticamente desconocido entre las naciones libres de la Antigüedad" (:1)

El error de Rousseau para el autor, consistía en haber confundido ambas libertades, causando infinitos males a pesar de sus nobles intenciones, ya que:

> al trasladar a la época moderna una extensión del poder social, de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos, este genio sublime a quien animaba el más puro amor a la libertad, ha proporcionado sin embargo funestos pretextos a más de una clase de tiranía (:4)

La independencia individual, primera necesidad de los modernos, no podía, a sus ojos, ser sacrificada para establecer la libertad política (:6) Por el contrario, sostenía que:

> pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de antes, la totalidad de su libertad individual a la libertad política, es el medio más seguro para apartarles de

> la primera y, cuando eso se haya logrado, no se tardará en arrancarles la segunda (Ídem)

No obstante, y derivando en un acercamiento a la definición inicial de Ruiz Silva aquí recuperada, el concepto republicano de Constant no se limitó a la sola defensa del gobierno representativo y de la libertad como independencia, sino que postuló, asimismo, a modo de freno a la autoridad de los gobernantes y de resguardo de tal libertad individual frente a estos, un medio de vigilancia activa y constante: el derecho liberal de revocatoria de los poderes abusados (:7)

Su solución apuntó; reivindicando en parte un lugar para la participación ciudadana en los asuntos públicos, aunque indirecta; a la combinación de ambos tipos de libertades bajo el gobierno representativo: aquella ligada al ámbito privado del individuo, y la otra más relativa a la participación en el poder político, aunque, esta vez, desde el voto, el control y la vigilancia a los gobernantes, en custodia de la primera (:8): "Lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario (…) aprender a combinar una con la otra" (Ídem), "la libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía" (:6)

Junto a Constant, otro de los autores emblemáticos del pensamiento político liberal del siglo XIX que se ocupó de "encauzar, dirigir, y limitar aquellas fuerzas que la Revolución insospechadamente había desencadenado, y que en su desenvolvimiento natural amenazaban con arrasar tras de sí el objetivo primero de toda revolución; vale decir: el establecimiento de la libertad" (Carnovale, 2011:7), fue Alexis de Tocqueville (1980) (Verneuil-sur-Seine, Isla de Francia, 29/07/1805-Cannes, 16/04/1859), quién fuera pensador, jurista, político e historiador, precursor de la sociología clásica.

En efecto, a la vista de una fehaciente amenaza para la libertad moderna "negativa", producto de dos corolarios inevitables del avance democrático: la concentración del poder (o despotismo de nuevo tipo) y la tiranía de la mayoría, el autor destacó el valor de la participación popular personal, activa y "positiva" en los asuntos comunes como el principal resguardo para la independencia individual en el marco de las modernas repúblicas representativas. Ambos peligros eran resultado de las

tendencias igualadoras, individualistas y masificadoras, características del irrefrenable e irreversible avance democrático.

Así, Tocqueville entendió a la democracia, en primer (y principal) lugar, como un principio de organización social, el que podía o no verse acompañado por instituciones acordes con la edificación de la libertad, esta sí, propia del ámbito político.

No sin temor, observaba el incontenible desarrollo del principio democrático de organización social en tanto voraz tendencia igualitaria presente en la auto-percepción de los individuos modernos, cuyo natural devenir arribaría en la materialización de una tiranía de la mayoría en la que la opinión del mayor número se convertiría en ley indiscutible y acallaría o aislaría a las opiniones minoritarias, así como en la excesiva concentración del gobierno en un despotismo de nuevo tipo facilitado por un desapego general de los hombres respecto de los asuntos públicos comunes, producto del individualismo creciente de personas asumidas como iguales, y, por tanto, autorreferenciales, autosuficientes e independientes.

Así, la prevención y defensa más loable contra ambas amenazas propias de la igualación social radicaba, como se evidenciaba en los Estados Unidos, en la multiplicación y el fortalecimiento de las instituciones "libres", que habilitasen una real participación ciudadana sobre las cuestiones compartidas (libertad positiva), en resguardo y aseguro de la independencia individual (libertad negativa)

Libertad e igualdad resultaban, así, ser dos rasgos propios de ámbitos diferentes: el orden político para la primera y la esfera social para la segunda. Siendo la igualdad el valor democrático por excelencia, propio de una sociedad en la que sus individuos ya no toleraban la mínima instancia de privilegio tras el aniquilamiento del antiguo orden feudal, la libertad pasaba a ocupar un segundo plano, pudiendo ser incluso sacrificada en manos de un tirano que garantizara condiciones de opresión semejantes para todos, en lugar de apoyar la adopción de instituciones libres pero sustentadas en algún régimen de diferencia.

Tan temible panorama de la democratización social debía ser, por tanto, encausado por instituciones políticas libres, las que, sin contradecir las condiciones generales de igualdad, permitieran salvaguardar el espacio de ejercicio de la libertad.

Dicha libertad era asumida por Tocqueville, llamativamente en clave rousseauniana, como la participación activa en la cosa pública por parte del ciudadano, pero, en esta ocasión, desde el ejercicio del llamado "interés bien entendido" (no del bien común), y no en forma directa sino a través de instituciones propias del orden representativo (republicano, electoral, indirecto, de equilibrio y mutuo control de poderes) como ser: el sufragio universal (soberanía popular), los cargos electivos y el gobierno municipal, a lo que se sumaba el asociacionismo civil, a fin de contrarrestar la apatía política, propia del individualismo democrático moderno.

En efecto, este individualismo, inevitable al hombre moderno de las sociedades democrático-igualitarias, se frenaba y reencausaba constructivamente en los Estados Unidos a partir del principio del interés bien entendido, ejercido a través de las mencionadas instituciones libertarias:

> A fin de cuentas, no creo que haya más egoísmo entre nosotros que en América; la única diferencia es que hay allí un egoísmo cultivado y aquí no. Todo americano sacrifica una parte de sus intereses particulares para salvar el resto. Nosotros queremos conservarlo todo, y con frecuencia todo se nos escapa (Tocqueville, 1840:8)

El autor daba así una nueva vuelta de tuerca al esfuerzo iniciado por Constant de combinar el orden político representativo de los grandes Estados modernos (despreciado por Rousseau) con una libertad al estilo antiguo de participación personal y activa (aunque ejercida por medio de instituciones como el voto, el gobierno municipal, las asociaciones) en la administración de los asuntos comunes.

Para ello, consideró imprescindible educar al hombre moderno en el ejercicio de dicho interés bien entendido, siendo "que el interés individual se irá convirtiendo cada vez más en el principal, si no en el único móvil de las acciones de los hombres", y frente a una realidad en la cual "no hay poder en la tierra capaz de impedir que la creciente igualdad en las condiciones sociales lleve al espíritu humano hacia la búsqueda de lo útil, y que no predisponga a cada ciudadano a encerrarse en sí mismo" (Ídem)

Este principio; capaz de convertir un interés individual específico, repetido en un determinado número de habitantes de una comunidad local acotada y homogénea, impotentes en términos personales de conseguirlo, en otro general de todos los individuos entre los que dicho interés particular se repetía; se erigía, para el autor, en la doctrina "más adecuada a las necesidades de los hombres de la época", al igual que en "la más firme garantía existente contra ellos mismos" (Ídem)

Así constatada la impotencia del ser aislado, encerrado en sí mismo y confiado de su propio juicio, cuyo valor era igual al de los demás, autosuficiente y auto-referencial, de las igualitarias sociedades democráticas, no restaba más opción al logro de fines de mayor alcance, que la asociación para la realización de aquellos asuntos individuales que, excediendo las fuerzas y posibilidades de cada uno de ellos por separado, se repetían, afortunadamente, en los otros, sus semejantes, entre los que el interés compartido no era más que la sumatoria de iguales intereses particulares.

Y es que,

> Si los ciudadanos, al hacerse iguales, permanecieran ignorantes y toscos, resultaría difícil prever hasta qué exceso de estupidez podría conducirles su egoísmo, y no sería fácil anticipar en qué vergonzosas miserias se sumergirían ellos mismos por miedo a sacrificar algo de su bienestar a la prosperidad de sus semejantes.
>
> No creo que la doctrina del interés, tal como se predica en América, resulte evidente en todos sus puntos; pero al menos encierra numerosas verdades, y tan evidentes que basta con educar a los hombres para que las vean. Educadlos, pues, a toda costa; porque el tiempo de las creencias ciegas y de las virtudes instintivas huye ya de nosotros, veo aproximarse aquel en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo no podrán existir sin la cultura (Ídem)

El ámbito más propicio para el cultivo y florecimiento de tal interés bien entendido era la administración municipal (al igual que ocurre en nuestros días); espacio más acotado, cotidiano y tangible para el ciudadano que el del ajeno y distante gobierno nacional o centralizado; que habilitaba un espacio óptimo para el ejercicio práctico de la libertad política desde la participación popular activa; efectivo freno opuesto contra las

tendencias democráticas naturales de concentración y absolutización del poder en despotismos y tiranías:

> Por mucho que se deje arrastrar por sus pasiones, que pudiese ser la mayoría nacional; por ardiente que sea en sus proyectos, no podría hacer que en todos los lugares, de la misma manera y en el mismo momento, todos los ciudadanos se sometan a sus deseos. Cuando el gobierno central que la representa ha ordenado soberanamente, debe atenerse, para la ejecución de su mandato, a agentes que a menudo no dependen de él y que no puede dirigir a cada instante. Los cuerpos municipales y las administraciones de los condados forman como otros tantos escollos ocultos que retardan o dividen la ola de la voluntad popular. Aunque la ley fuera opresiva, la libertad encontraría todavía un abrigo en la manera de ejecutar la ley; y la mayoría no podría descender a los detalles y, si me atrevo a decirlo, a las puerilidades de la tiranía administrativa. Ni siquiera imagina que puede hacerlo, porque no tiene la entera conciencia de su poder. No conoce todavía más que sus fuerzas naturales, e ignora hasta dónde el arte de gobernar podría extender sus límites (Tócqueville, 2009b)[177]

Centralización gubernamental pero no administrativa. Donde el poder central nacional no llegaba a abarcar las cuestiones menores, específicas y diarias de la vida "real" de los habitantes, tomaban la iniciativa los gobiernos locales, abriendo una brecha propicia para ser llenada con participación ciudadana personal y activa impulsada por el interés bien entendido:

> El gobierno central no se ha ocupado nunca más que de un pequeño número de objetos, cuya importancia atrajo sus miradas. No ha intentado arreglar las cosas secundarias de la sociedad. Nada indica que haya concebido siquiera el deseo de realizarlo (Ídem)

[177] Aclaración: las citas textuales de Tocqueville (2009 a y b) no llevan número de página porque son extractos de un libro publicado en web, y, por lo tanto, sin distinción de páginas. Artículo completo disponible en http://www.laeditorialvirtual.com.ar

Tal valorización tocquevilliana del ámbito municipal, donde se asentaban los temas más candentes, cercanos y movilizadores para el involucramiento público del ciudadano medio orientado por su interés egoísta, y, por tanto, óptimo a los fines de la participación ciudadana en cuanto a posibilidades de generalización de ese interés particular y de su conversión en otro "bien entendido", nos conduce llanamente al escenario actual crítico de los Estados representativos actuales, donde el reclamo popular por un mayor y mejor ejercicio de la participación política halla su mejor espacio en los ámbitos jurídico-territoriales sub-nacionales, más próximos, reducidos y homogéneos.

> Los americanos, se complacen en explicar mediante el interés bien entendido casi todos los actos de su vida. Se complacen en demostrar que un sensato egoísmo les lleva sin cesar a ayudarse unos a otros y les predispone a sacrificar en bien del Estado una parte de su tiempo y de sus riquezas (Tocqueville, 1840:2)

Tal identificación del interés particular con el interés común sólo podía darse, como ocurre actualmente, en ámbitos municipales más pequeños, donde las cuestiones que afectaban a cada habitante en particular eran similares entre sí y coincidían con las generales de la ciudad en su conjunto.

Otras de las condiciones indispensables para eludir la tiranía de la mayoría eran: la independencia del poder judicial ("no sólo con respecto a los otros dos poderes, sino también frente al poder de la mayoría que surja de una votación popular"), la libertad de prensa ("el instrumento democrático de la libertad"), y la existencia de cuerpos intermedios ("una asociación política, comercial y hasta literaria, equivale a un ciudadano más instruido y más poderoso, que no se deja oprimir o coaccionar caprichosamente") (Carnovale, 2011:15)

Llegados a esta instancia, cabe una reflexión adicional que puede conducirnos desde Tocqueville a los problemas de nuestros regímenes políticos contemporáneos. Si decimos que las instituciones de la libertad fueron propuestas por este autor, al igual que por Constant, ambos agentes de las elites políticas del siglo XIX post Revolución Francesa, como formas de "oponer vallas de contención a la participación de las masas

en la vida política" y de "buscar fórmulas político-institucionales que permitieran domesticar una fuerza que a sus ojos parecía ingobernable" (Ídem); también cabe pensar que la reforma institucional impulsada en los Estados latinoamericanos en los años '90, que incluía, entre otras medidas, la creación de mecanismos semi-directos de participación ciudadana como la iniciativa legislativa, la consulta popular, el *referéndum* vinculante, las audiencias públicas, los presupuestos participativos, los consejos de planeamiento estratégicos, las revocatorias de mandato; vino a intentar solucionar una problemática semejante.

Es decir, el ímpetu de ingeniería institucional participativa a partir de ese decenio, extendido y reforzado sobre el siguiente, esta vez enfocado a una actuación ciudadana más directa, personal y activa, surgió como una respuesta tentativa a lo que por entonces comenzaba a vislumbrarse como una "crisis de representación política", caracterizada por el descrédito de las instituciones representativas tradicionales ante la mirada popular, unido a una suerte de apatía política y alejamiento de los gobernantes respecto de sus gobernados.

El estallido social subsiguiente de 2001, plasmado en manifestaciones espontáneas y de ciertos rasgos originales (cacerolazos, saqueos, piquetes, asambleas barriales, recuperación de fábricas, marchas, escraches, apagones), que, en la Argentina derribó, en el plazo de una semana, a una serie de gobiernos legales pero, al sentir de la ciudadanía, no por ello menos ilegítimos; exaltó la creatividad legislativa, puesta al servicio de la apertura de nuevos canales tanto de expresión como, principalmente, de contención legal o normativa del desborde participativo libremente producido, derramado entre los despojos de instituciones envejecidas y debilitadas como los partidos políticos, las elecciones, los poderes constituidos y los representantes.

Nuevamente, como en el siglo XIX, instituciones de la "libertad", pero ahora cada vez más positiva y directamente participativas, llegaron "desde arriba" para "domesticar" la movilización indeliberada de la gente, lo que, sin embargo, no dejó de significar una nueva conquista para la democracia puesta a disposición de la ciudadanía.

La edad oscura de la participación positiva: el triunfo (provisorio) de la libertad negativa

Del conjunto de derechos que hacen a la noción de ciudadanía, a saber, civiles; sociales, económico, culturales; y políticos; en el recorrido hasta ahora realizado en este trabajo y en el que resta aún por llevar a cabo, nos concentramos exclusivamente en la dimensión política, es decir, aquellas facultades que hacen a la participación de los individuos en los asuntos públicos (Carnovale, 2011:1)

Dicha dimensión política, claramente ya a partir de la perspectiva moderna bajo regímenes representativos como la referida por Constant o por Tocqueville, y dejando atrás a la práctica antigua retomada por Rousseau, refiere a:

> La participación activa de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones políticas en la comunidad de la que forman parte. Esto significa, fundamentalmente, que todo ciudadano tiene el derecho de elegir mediante el voto a sus representantes y ser elegido como tal para ocupar cargos públicos de gobierno (:2)

El dominio de la cosmovisión "negativa" de la libertad política, habilitada en forma mayoritaria, aunque con algunas concesiones "positivas" como las antes descriptas, se hizo evidente en los nuevos gobiernos constitucionales representativos desde sus comienzos.

En el siglo subsiguiente, principalmente en los Estados Unidos desde los años 1920, cuando empezaba a gestarse, para estallar en auge en los '50, una nueva forma de comprender y de hacer ciencia conocida como la Revolución Conductista (Pinto, 1997), estas tímidas reminiscencias de libertad positiva terminarían por retroceder y desdibujarse casi completamente, redundando en lo que optamos aquí por calificar vulgarmente como "la edad oscura de la libertad positiva".

Dicho movimiento *behavorista*, había traído consigo una forma novedosa de analizar y explicar los fenómenos políticos y sociales, los denominados "enfoques micro", a partir del estudio exclusivo de los actores, que ignoraba o subestimaba, consciente y metódicamente, cualquier influencia proveniente de las lecturas jurídicas, filosóficas e históricas preponderantes en la tradición europea hasta ese momento. Tal perspectiva científica se asentaba cómoda y sostenidamente sobre la tradición pragmatista, vigente tanto en la filosofía como en los valores sociales dominantes de la población estadounidense.

Este proceso, modificó especialmente a las disciplinas sociales, a partir de la adopción de una serie de rasgos característicos bien definidos que se arraigaron fuertemente durante su vigencia, como la incorporación del discurso metodológico positivista, sustentado en premisas empiristas que derivaban el conocimiento de la aplicación del procedimiento inductivo, partiendo de la observación de hechos particulares con el fin de detectar regularidades y de establecer leyes generales más abstractas; así como de un expreso rechazo de la especulación metafísica y de la teoría política, preponderantes hasta entonces particularmente en el mundo europeo.

Tal abordaje, consideraba al método propio de las ciencias naturales como "el" método científico por excelencia, basado en la observación y verificación empírica de los hechos, al cual las demás disciplinas, como las ahora denominadas "ciencias de la conducta", debían acercarse o imitar (monismo metodológico), con una visión de la objetividad en tanto neutralidad axiológica o valorativa, y el uso recurrente y predominante de las técnicas de cuantificación.

Específicamente en la ciencia política, la revolución conductista dejó su impronta en ciertos aspectos prominentes, otorgándole un perfil particular que la convirtió en una ciencia empírica de la política. Dicho enfoque defendía la autonomía de la disciplina respecto de la matriz filosófica, jurídica e histórica, desplazando el centro de atención desde las instituciones hacia los actores. Para esta nueva concepción científica, los hechos sociales y políticos eran estudiados y comprendidos como resultados producidos por la pura voluntad política de los individuos, siendo que, a iguales condiciones estructurales le correspondían diferentes resultados según las diversas estrategias de los actores. Esta ciencia política conductista adoptó un enfoque metodológico individualista, orientado a la generalización de las uniformidades existentes en los comportamientos políticos individuales, concentrado en la observación empírica de lo político, y defensor de una impronta de ahistoricidad y de toda lectura que ignorase la subjetividad del hombre.

Tal influencia provino, en parte, de otras ciencias también previamente "*behavorizadas*", como la psicología (readaptación de la conducta humana a través del mecanismo psicológico de estímulo-respuesta, observación de la personalidad y motivaciones individuales), la sociología (métodos cuantitativos y herramientas de investigación como entrevistas en profundidad, encuestas de opinión, y técnicas

diversas de medición) y, finalmente, la economía (corte racionalista e individualista, consideración del individuo como su principal unidad de análisis, implementación de modelos de equilibrio para la explicación de los fenómenos políticos, y supuesto del intercambio entre individuos racionales que maximizan sus intereses con creciente eficiencia según sanciones y recompensas)

La teoría, postergada en una primera etapa desde 1920 hasta los años 50', en pos de una total aplicación de métodos cuantitativos en el análisis de la conducta política individual, tomó inicialmente un tinte sistémico, cuyos referentes principales fueron Almond[178], Easton[179] y Dahl[180], en la pretensión de elaborar un marco teórico general adecuado para encuadrar la observación. Luego, en los años 70', hicieron su irrupción las teorías económicas de la política, que, más allá de la diversidad de las corrientes que la integraban, compartían algunos lineamientos comunes: la aplicación de los modelos de equilibrio general de la economía clásica y de los modelos económico-deductivos de análisis político; la adopción de la concepción del individuo como *homo oeconomicus*, esto es, un individuo racional, egoísta y maximizador de beneficios, motivado enteramente por el cálculo egoísta racional instrumental de medios–fines, que excluía cualquier otro elemento motor de acciones como valores, tradiciones, afectos; la asunción del principio utilitarista de optimización del placer individual; el sostenimiento de una visión atomística de la sociedad compuesta por individuos aislados (cualquier semejanza con el análisis *tocquevilliano* del individualismo de las sociedades democráticas es pura profundización de los rasgos de aquella época); la implementación

[178] Gabriel A. Almond (Enero 12, 1911 – Diciembre 25, 2002) fue un cientista político estadounidense, mejor conocido por su trabajo pionero en política comparada, desarrollo político y cultura política. Amplió el campo de la ciencia política en los años ´50 al integrar en su trabajo enfoques provenientes de otras disciplinas de las ciencias sociales como la sociología, la psicología, y la antropología. Transformó un interés en política en estudios sistemáticos comparados de desarrollo político y de cultura política. Su investigación abarcó diferentes tópicos.

[179] David Easton (Toronto, 1917), politólogo canadiense, conocido por su aplicación de la teoría de sistemas a las Ciencias sociales.

[180] Robert A. Dahl (1915), uno de los más destacados politólogos norteamericanos. En los años sesenta del siglo XX, mantuvo una polémica con Charles Wright Mills sobre la función de los grupos de poder en la toma de decisiones dentro de la política en los Estados Unidos. Mientras Mills defendía la tesis de que las decisiones en Estados Unidos son tomadas por una élite reducida, Dahl opinaba que existía una pluralidad de grupos que competían entre sí, limitaban las acciones de los otros y cooperaban para beneficio mutuo. Dahl decía que si esto no era una verdadera democracia, en el sentido populista, era al menos, un tipo de poliarquía. En los últimos años, los textos de Dahl han adquirido un tono más pesimista sobre el funcionamiento de la democracia en nuestras sociedades. Postula que la constitución es mucho menos democrática de lo que debería, ya que poco o nada se podría hacer en caso de una ruptura constitucional que ni prevé ni desea.

de los lineamientos del individualismo metodológico; la explicación de la conducta individual a partir del cálculo objetivo racional y del comportamiento político y económico a través de las leyes generales de la conducta humana; la conceptualización de las acciones no como orientadas por valores sino como guiadas por sus consecuencias; la defensa de la libre competencia entre individuos sin intervención estatal; y la creencia en el paso de los vicios privados hacia las virtudes públicas, producto de la intervención única de la mano invisible del mercado (o del *tocquevilliano* "interés bien entendido")

Estas teorías económicas de la política incluyeron dos ramas centrales: la teoría empírica de la democracia, cuyo autor principal fue Schumpeter[181], y las teorías de la elección racional, en sus tres versiones más conocidas, protagonizadas por Downs[182], Olson[183] y por Buchanan[184] y Tullock[185].

La primera teoría, la de la democracia empírica, asimilaba el mercado económico al mercado político y estudiaba los fenómenos propios del segundo a partir

---

[181] Joseph Schumpeter (Trest, Moravia, 8 de febrero de 1883 - Taconic, EE.UU., 8 de enero de 1950]), economista austro-estadounidense. Su obra es una de las más vastas que se han producido en el siglo XX, con gran influencia en el pensamiento económico y las ciencias sociales en su conjunto. Destacó la influencia de los empresarios, la creación del crédito y la técnica en el desarrollo económico, además de polemizar con el socialismo.

[182] Anthony Downs (Noviembre 21, 1930, Evanston, Illinois) notable especialista en política pública y en administración pública. Es uno de los pioneros de la nueva economía institucional, con su libro de 1957 "Teoría económica de la democracia" en donde analiza la adopción de decisiones atendiendo metodológicamente al interés económico de los individuos burócratas y políticos profesionales.

[183] Mancur Olson [(22 de enero de 1932 - 19 de febrero de 1998) destacado economista y sociólogo estadounidense. Realizó importantes contribuciones a los estudios de economía política en temas como las funciones de la propiedad privada, los impuestos, los bienes públicos, las acciones colectivas y el desarrollo económico. Olson destacó la base lógica de la participación en los grupos de presión. Las teorías políticas predominantes en su época atribuían un papel primordial a la pertenencia y la participación en los grupos de presión. Unas apelaban a la existencia de un instinto humano por la creación de grupos, otros atribuían el proceso de modernización a la formación de grupos basados en el parentesco. Olson ofreció una explicación radicalmente diferente del fundamento lógico de la acción colectiva organizada.

[184] James McGill Buchanan (nacido en Murfreesboro, estado de Tennessee, el 3 de octubre de 1919) economista estadounidense considerado el máximo representante de la teoría de la elección pública (*Public choice*), que trata de ligar la economía con la política a través del Estado, entendido como la suma de voluntades individuales. En 1986 se le concedió el Premio Nobel de economía por *su desarrollo de las bases contractuales y constitucionales de la teoría económica y del proceso de toma de decisiones*. En 2006 recibió la National Humanities Medal. La Universidad Francisco Marroquín le otorgó un doctorado honorífico[1] en 2001 debido a su contribución a la economía.

[185] Gordon Tullock (nacido el 13 de febrero 1922) uno de los fundadores de la teoría de la elección pública. Nacido en Rockford, Illinois. En 1967 se identificaron muchos de los conceptos de lo que se conoce como búsqueda de rentas en un artículo seminal: "Tullock hipótesis", "Tullock las leyes", y "paradojas de Tullock", han dado forma al desarrollo de la elección pública y han trazado nuevas áreas de derecho y economía así como la sociobiología.

de las pautas de funcionamiento del primero. Concebía a la democracia como la libre competencia oligopólica de las elites políticas por el voto popular, cuyos protagonistas eran los líderes individuales que conformaban dichas elites en tanto poseían la capacidad de mando y de motivación de la voluntad del pueblo. Contrariamente, los ciudadanos individuales sólo desempeñaban un papel secundario y dependiente, limitado a crear gobiernos a través de un acto aislado y particular como el sufragio. Schumpeter postulaba la ley de racionalidad decreciente, según la cual los individuos eran menos capaces de tomar decisiones racionales en la medida en que las cuestiones a decidir se alejaban del ámbito inmediato de sus vidas cotidianas. La impronta de Tocqueville, respecto del antedicho interés bien entendido, según el cual los individuos se involucraban en los asuntos cotidianos cercanos, y, por ello, en los gobiernos municipales y en las asociaciones civiles, más activamente que en los grandes temas de la administración nacional, puede rastrearse en este momento.

En una línea cercana, las teorías de la elección racional compartían el modelo de hombre racional, egoísta, aislado, en competencia por los recursos escasos, y de racionalidad instrumental utilitaria; el esquema de sociedad atomística, que debía definir políticamente la asignación de tales recursos económicos escasos; la concepción del accionar de los individuos a partir de la elección racional de sus conductas para la maximización de sus objetivos en función del cálculo costo–beneficio; la exclusión de la consideración de las acciones fundamentadas socialmente u orientadas ideológica o valorativamente; y la explicación de los hechos políticos y sociales como consecuencias de las conductas individuales egoístas, de un hombre replegado sobre sí mismo y escindido de o enfrentado a los demás.

Tres variantes de tal teoría de la elección racional permiten visualizar mejor este predominio absoluto, en esos años finales del siglo XX, de la concepción negativa de la libertad política como disfrute apacible de la independencia individual, y cuyo límite principal estaba dado por el igual derecho de independencia de los demás.

Claramente la noción de ciudadanía, asumida exclusivamente en el goce de los derechos humanos de libertad, igualdad, propiedad y seguridad, ninguno de los cuales iba “más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad” (Marx, 1999:43); dejaba atrás las reminiscencias

retomadas por Rousseau, y, aunque en mucho menor y diferente medida por Constant y Tocqueville, de libertad positiva activa de intervención en lo público, que fuera dominante en la Atenas democrática antigua.

Estas teorías economicistas de la política haran las veces de base y marco a "la edad oscura" de la noción y ejercicio de la participación política personal y directa en la decisión de los asuntos colectivos, que había sido propia del hombre definido por su pertenencia a la comunidad, reconciliado con sus congéneres, y bajo la conciencia de un bien compartido que, al menos, se diferenciaba en esencia del puro interés egoísta privado individual, tan relegado al despreciable ámbito privado en el mundo antiguo, como luego dominante y ensalzado en el escenario moderno.

Así, en primer lugar, aparecía la paradoja del votante (Downs), según la cual la acción gubernamental no era ajena a la lógica del mercado; el bienestar social era un subproducto de la búsqueda del interés privado individual; los políticos eran individuos que deseaban obtener cargos; los votantes eran personas que elegían el mejor gobierno a sus intereses; había falta de información completa que daba lugar al juego de los persuasores y al uso de la ideología para manipular la acción de los votantes, candidatos y políticos, limitados todos ellos por tales deficiencias informacionales; y la conducta cívica apática y la ignorancia política de los ciudadanos comunes eran consideradas elecciones racionales de los mismos, resultado directo del frío cálculo costo-beneficio, donde la adquisición de información en vistas de una buena decisión política era excesivamente cara, y, por ello, desaconsejable en comparación con el bajo grado de influencia ejercible por los votos individuales entre millones de sufragios.

Otra variante de teoría de la elección racional era la de la lógica de la acción colectiva (Olson), para la cual los bienes públicos sólo se producían cuando reportaban beneficios específicos para cada individuo participante, ya que el interés común y los incentivos colectivos resultaban insuficientes a los fines de motivar a las personas a participar de acciones grupales (aquí, ya ni el *tocquevilliano* interés bien entendido alcanzaba) Para estos autores, los únicos motores de la acción colectiva eran el utilitarismo y la maximización del bienestar individual y no así el altruismo ni la solidaridad social. Dicho interés privado se satisfacía en la acción colectiva sólo a partir de la concesión de incentivos selectivos positivos y negativos, y se consideraba que en toda acción grupal subsistía el problema del *free-riding* debido a que los bienes

colectivos eran indivisibles entre contribuyentes y no contribuyentes, y, si bien existía conveniencia y racionalidad en el logro del bien público, tal óptimo era superado por la inconveniencia y la irracionalidad de la asunción individual de los mayores costos privados de la participación.

La tercera teoría de la elección pública, la de Buchanan y Tullock, analizaba el proceso de toma de decisiones en un contexto ajeno al mercado a partir de la atribución al individuo de iguales motivaciones en su vida económica que en el entorno político, a saber: la búsqueda de la utilidad individual. Cercana a Schumpeter, esta teoría consideraba a la vida política desde la lógica del mercado económico, por lo tanto, el proceso político era visto como la oferta de medidas por parte de los líderes, que actuaban con el solo objeto de captar sufragios para acceder a cargos, a través de la satisfacción de las demandas de los votantes. En este sentido, se intercambiaban ganancias electorales por políticas ventajosas, en un intercambio político considerado como directo, esto es, sin mediaciones ideológicas, organizativas o institucionales.

Por último, y como ejemplos de enfoques micro o individualistas más contemporáneos, podemos mencionar a la obra de Jon Elster[186], quién, si bien también asumía que la elección racional instrumental orientada a fines guiaba las acciones de los hombres, reconocía, por otra parte, que dicha racionalidad podía fallar, fuera por indeterminación de gustos y preferencias, fuera por la no elección del mejor medio en función de los fines. O, igualmente, el pensamiento de Gary Becker[187], en el que se aplicaba la lógica del cálculo económico egoísta individual a todo tipo de acciones y decisiones privadas cotidianas e íntimas de las personas (matrimonio, divorcio,

---

[186] Jon Elster (nacido en Noruega en 1940) teórico social y político que ha publicado trabajos sobre filosofía de las ciencias sociales y teoría de la elección racional. Es un miembro destacado del marxismo analítico y un crítico de la economía neoclásica y de la teoría de la elección pública, basándose para ello en consideraciones comportamentales y psicológicas..

[187] Gary S. Becker (Pottsville, Pennsylvania, 2 de diciembre de 1930) economista estadounidense y profesor de la Universidad de Chicago. Recibió el Premio Nobel de Economía en 1992 por ampliar el dominio del análisis microeconómico a un mayor rango de comportamientos humanos fuera del mercado. Destacado representante del liberalismo económico. Partiendo de su "enfoque económico", Becker afirmó que los individuos actúan de manera racional. Investigó este supuesto en cuatro áreas de análisis: capital humano, criminalidad, discriminaciones por sexo o raza y comportamiento de las familias. Para Becker, la familia es una fábrica de bienes domésticos (comida, alojamiento) producidos con tiempo y bienes de mercado. El precio de éstos tiene dos componentes: los precios de mercado y el coste de oportunidad del tiempo. Si la renta de la familia aumenta, resulta antieconómico mantener a un miembro de la familia trabajando en la casa. Una de sus últimas propuestas es vender el derecho a inmigrar subastando cierta cantidad de visas o permisos de trabajo, es decir, que las personas migrantes paguen por tener acceso al mercado de trabajo.

discriminación, acciones delictivas), con independencia de cualquier consideración emocional o afectiva.

En síntesis, el tan temido individuo *tocquevilliano*, desentendido de sus pares y replegado sobre sí mismo, maximizador de ganancias y fines, y ajeno a las cuestiones políticas comunes más amplias, no sólo era asumido por la perspectiva conductista como "la" expresión lógica del hombre moderno sino que, además, era en ese modo ensalzado por sus connotaciones "racionales".

Crisis de la representación: recuperando la concepción positiva de libertad política. Una nueva oportunidad para la participación directa

Luego de este recorrido por las idas y vueltas de las nociones positivas y negativas de libertad política a lo largo de la filosofía y práctica ciudadana modernas, pretendidamente incompatibles al comienzo pero también luego intencionalmente acercadas, retornamos a la definición de ciudadanía de Ruiz Silva inicialmente propuesta, ya que, el recorrido trazado por las democracias representativas contemporáneas, luego del quiebre implicado por la "edad oscura" de la participación política positiva durante los años conductistas, las muestra nuevamente interdependientes y mutuamente necesarias.

Y esto es así en tanto que la llamada "crisis de representación" por la que atraviesan gran parte de los Estados occidentales desde 1980, y, en particular, la Argentina, puso en el centro de la escena un contundente reclamo popular en contra de la insuficiencia de las tradicionales instituciones indirectas (elecciones, partidos, órganos de gobierno) y en favor de la apertura de instancias más directamente participativas, como alternativas o complementos de aquellas otras en franca decadencia, sumidas en un serio descrédito, indiferencia y apatía cívicas.

Ciertamente, frente a la crisis de legitimidad en que se subsumen las instituciones más verticales de la política, así como las concepciones netamente representativas del gobierno, teorizadas por aquellas visiones limitadamente procedimentales de la democracia y pasivas o indirectas de la ciudadanía, se alza una nueva voz espontánea y eminente "desde abajo", de la gente, en pos de la creación de nuevos espacios, institucionales o no, por los que canalizar en forma directa sus demandas, con románticas reminiscencias del espíritu antiguo-*rousseauniano* de

libertad entendida como involucramiento personal y activo en los asuntos públicos comunes.

La concepción ciudadana a la Ruiz Silva que incorpora los aspectos tanto de "acatamiento" como de "ejercicio" de los derechos civiles, es por ello adecuada y prometedora para estos tiempos. Es decir, que incluye una primera instancia de obediencia pasiva, al modo del accionar obligatorio de los súbditos bajo el Estado, donde:

> Acatar la ciudadanía significa, al menos, tener conciencia de que se hace parte de un orden social e institucional que se encuentra regido por normas de convivencia que nos cobijan a todos, como individuos y como parte de grupos sociales específicos con los cuáles podemos identificarnos. Al acatar la ciudadanía nos hacemos partícipes de una idea de "ciudad" articulada social e históricamente (Ruiz Silva, 2009:1-2)

Es decir, hace a las condiciones propiamente formales de la ciudadanía a saber: ser titular de derechos, vivir en un régimen democrático, respetar las normas y leyes de la Constitución, votar…

Lo anterior no garantiza, sin embargo, el aspecto de ejercicio de la ciudadanía, o sea, la práctica propia del ciudadano, como parte integrante del cuerpo soberano. Para Ruiz Silva,

> Ser ciudadano activo, por otra parte, significa ejercer con sentido de responsabilidad un rol político, que en buena medida se define en la participación de proyectos colectivos en los que se hace tangible la idea de la construcción o reconstrucción de un orden social justo e incluyente (:2)

Esta doble condición se vincula, a su vez, con "dos formas genéricas y complementarias de ejercer la ciudadanía: una defensiva y otra propositiva" (Ídem) Por la primera, se participa de modo pacífico en el reclamo, la demanda o la exigencia de derechos amenazados o violados a través de instituciones legales y legítimas; por la

segunda, se toma parte en acciones pacíficas de reforma política y/o normativa para eliminar injusticias o para ampliar las condiciones de equidad social.

En síntesis, la noción contemporánea de ciudadanía engloba tanto el carácter de construcción como de cumplimiento de la norma. El ciudadano debe ser así "capaz de darse a sí mismo la norma –autonomía- (habiendo participado en su construcción o significación)", y "que vele por su cumplimiento en la vida pública, esto es, en la regulación de acciones orientadas a la preservación del interés general" (:5)

Ese doble carácter de la concepción de ciudadanía puede esbozarse también ligado a "la idea de derechos individuales por un lado, y a la noción de pertenencia a una comunidad, por otro" (Carnovale, 2011:2) Esto es, "una relación política entre un individuo y una comunidad", "cristalizada en un status jurídico en virtud del cual el individuo es reconocido como miembro de pleno derecho de una comunidad de iguales y asume ante ella una serie de deberes vinculados a la esfera pública" (Ídem)

De este modo, podemos asociar, de una parte, la dimensión "constructiva" de la ciudadanía con "la pertenencia a una comunidad", y, de la otra, la condición de "acatamiento" con la posesión de derechos individuales. El resultado es un ciudadano que, en su rol político, como miembro del soberano, es copartícipe hacedor de la ley pensando en el bien de la comunidad toda, constructor, ejecutor, libre en el sentido activo "positivo" de la participación en los asuntos públicos; mientras que, en su función cívica, es un súbdito que obedece en forma pasiva las normas que rigen el Estado, sirviendo a sus intereses privados y disfrutando de su esfera individual de libertad "negativa" según la cual puede lo que está permitido, lo que no está prohibido y aquello no legislado que no entorpece el igual derecho de los demás.

Es por ello que, sin negar la aún imprescindible noción negativa de libertad política, ligada a los gobiernos representativos también lógicamente necesarios para los Estados modernos, la emancipación política restringida al solo derecho igualitario de voto, que a lo sumo encubre momentáneamente en las elecciones universales las diferencias y rupturas entre los hombres realmente egoístas y aislados de las sociedades burguesas, se torna, como ya alertara Marx en 1843, a todas luces insuficiente. Si bien tampoco se abona la posibilidad de concretar la utópica emancipación humana marxista a partir de la cual "el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico", y en la que "el hombre ha

reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando por tanto, no desglosa ya de si la fuerza social bajo la forma de fuerza política" (Marx, 1999:49); surge, no obstante, nuevamente una grieta a partir de la cual la participación política personal, activa, directa y comunitaria, puede otra vez, hacerse presente.

El auge de las nuevas teorías participativas y deliberativas de la democracia (Bobbio, Macpherson, Nino, Martí, Gargarella, entre otros) así como el diseño, la creación y el uso de mecanismos de participación ciudadana "directos", dan claras señales al respecto.

Algunas reflexiones finales

Como afirma Schujman (2011:15) "si bien es muy importante el conocimiento de teorías filosóficas sobre la moral, la formación ética y ciudadana tiene objetivos eminentemente prácticos ya que no busca sólo propiciar la comprensión de los diversos aspectos de la acción moral sino también lograr que cada uno decida responsablemente cómo actuar en cada caso".

Por ello y siendo que "la ética es la reflexión sobre la moral", "nuestras opiniones sobre lo que nos parece bien y lo que nos parece mal" (:1), la "parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre", el "conjunto de normas morales que rigen la conducta humana"[188]; al tiempo que entendemos por moral a lo "perteneciente o relativo a las acciones o caracteres de las personas, desde el punto de vista de la bondad o malicia", algo "que no concierne al orden jurídico, sino al fuero interno o al respeto humano", "ciencia que trata del bien en general, y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia"[189]; la dimensión práctica resulta evidente y reclama su lugar en los hechos.

Así, si bien "la ética está presente junto a la formación para la ciudadanía", "este conocimiento no será suficiente. La ética al servicio de la ciudadanía debiera ser entendida como saber práctico, como un saber actuar en una situación determinada y en un contexto específico. Y ese saber no se transmite con el mero estudio de las teorías filosóficas" (Schujman, 2011:16)

---

[188] Diccionario de la Real Academia Española (2011): "Ética", disponible en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=%C3%A9tica

[189] Diccionario de la Real Academia Española (2011): "Moral", disponible en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=%C3%A9tica

Por lo tanto, si bien la noción de ciudadanía conlleva una importante dimensión filosófica que la atraviesa y la define y redefine a lo largo del tiempo, es asimismo y, principalmente, un hacer, una formulación que sólo cobra sentido en su ejercicio y en los nuevos alcances y significaciones que conquista en su camino.

Las consideraciones filosóficas deben ir acompañadas, precedidas o sucedidas por modificaciones concomitantes de la práctica. De hecho, los desarrollos teóricos participativos y deliberativos de los últimos 30 años fueron de la mano de numerosos y amplios debates sobre reforma política, especialmente en los 90', como posibles soluciones institucionales a las incipientes manifestaciones críticas.

Entre otras varias propuestas tendientes a "achicar" un aparato estatal que se presentaba como el culpable de la estanflación culmine de los Estados desarrollistas latinoamericanos, los "reformistas" comenzaron a diseñarse opciones innovadoras en términos de inaugurar, ampliar y reproducir nuevos espacios institucionales de expresión popular más directa. La proliferación de mecanismos de participación ciudadana como ser iniciativas populares, consultas populares, *referéndums*, revocatorias de mandato, audiencias públicas, presupuestos participativos, consejos de planeamiento estratégico, entre otros, plasmó, en términos prácticos y concretos, el acuse de recibo de los políticos respecto de las muestras notables de descreimiento y hartazgo en la población hacia sus gobernantes y formas de gobierno.

Nuevos espacios más afines a la noción positiva de libertad política, en los que la ciudadanía, insatisfecha con los límites de la libertad negativa, pudiera canalizar en forma más activa, personal y directa su involucramiento en la decisión y gestión de las demandas, intereses y bienes comunes y compartidos. Espacios de encuentro, deliberación y acuerdo con los demás ciudadanos, que al menos de vez en cuando, alternase y complementase temporalmente la persecución de metas individuales privadas, prioritarias (pero no exclusivas) en nuestros tiempos.

Ámbitos institucionales alternativos en los que el mero utilitarismo economicista y su ética ligada a la búsqueda de la felicidad individual, propia de las instituciones indirectas representativas, sea, al menos, complementado con prácticas relativas a una ética contrapuesta, como la del filósofo contemporáneo Emmanuel Lévinas (Lituania 1905 – 1995), para quién "no hay tal sujeto autosuficiente", sino que "es el Otro quien me antecede y me constituye y a quien le debo mi ser moral" (Schujman, 2011:12) Un

Otro que se me aparece como Rostro, imposible de ser reducido al yo, diferente de mí, que me interpela, me manda y me exige que me ocupe de él, en una relación de asimetría en su favor ya que se encuentra en una dimensión superior que le concede la facultad de mandarme y que excluye la reciprocidad y previsibilidad de las relaciones sociales cotidianas: "Esta mirada que suplica y exige –que sólo puede suplicar porque exige- privada de todo porque tiene derecho a todo y que reconoce al dar", (Levinas, 2006:93 citado en Schujman, 2011:12)

Ética opcional al individualismo autorreferencial de estos tiempos, que echa un vistazo a los demás, no como meros medios para fines egoístas sino como seres dignos de ser considerados fines en sí mismos. Actitud moral desinteresada, desigual, que equivale a no pedir reciprocidad, superadora del *homo oeconomicus* puramente racional instrumental y egoísta. Ética que señala responsabilidades voluntariamente evitables pero intransferibles, cuya desestimación se convierte en una violencia contra ese Otro, en forma de negación de su presencia, una presencia ineludible y provocadora (:13)

Un Otro "que no se da de un modo abstracto sino que nos compromete existencialmente", "donde su rostro no nos deja indiferentes" (Aguirre García y Jaramillo Echeverri, 2006:12), en que "la relación original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye", que "exige una mirada distinta de aquella con la cual se mira el árbol, la casa o el pájaro" (:11), que hace visible e in-neutralizable a un ser sobre el trasfondo invisibilizado por lo habitual de su existencia ante una percepción que totaliza y no diferencia. Un sujeto que "nace en su historicidad y se reconoce en ella, sale del anonimato; ya no es objeto de mercancía ni esclavo de un tiempo que le prevé lo que será su existencia". En definitiva, "es la experiencia de la afectación; es la experiencia que nos permite comprender al Otro como absolutamente Otro y no como adición del ente formal", una "experiencia implicativa (…) que desborda el pensamiento y nos permite salir de lo establecido, vivir y sentir ese Otro y siendo Yo, poder ser Otro al fin; ello gracias a las riquezas que nos brinda la relación", gracias a que "la infinitud permite que las temporalidades de los seres se encuentren y se reconozcan como otras, sin ser domesticada" (:10)

Ética novedosa, en fin, que acompaña adecuadamente a los nuevos aires abiertos con el estallido de la crisis, una crisis que implica un hondo y amplio déficit, tanto económico como social y político, que, muy profundamente, clama por la ampliación de

horizontes que, aunque no reemplacen, si por cierto extiendan el campo visual y de acción más allá del ombligo, y que, al toparse con el Otro *leviniano*, encuentre un motor de conducta orientado por un bien compartido, una meta común, que genere un lazo de compromiso con el otro y con lo público, asumiendo las responsabilidades de ser parte también de un colectivo.

Bibliografía

- Aguirre García, Juan y Jaramillo Echeverri, Luis (2006): "El Otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 4, N° 2.
- Bobbio, Norberto (1984): *El futuro de la democracia;* México: Fondo de Cultura Económica.
- *Carnovale, Vera (2011): "Dimensión histórica de la ciudadanía", Clase 1.a, Seminario virtual "Construcción de ciudadanos políticos en ámbitos educativos", Caicyt – CONICET, Buenos Aires.*
- *Constant, Benjamin (1989):* De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos *(Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, Febrero de 1819; Centro de Estudios Constitucionales – Universidad de Valladolid.*
- Gargarella, Roberto (2001): "Representación plena, deliberación e imparcialidad", en Elster, John (comp) *La Democracia Deliberativa*, Barcelona: Gedisa, pp. 323-346.
- *Macpherson, Cecil (1998):* La democracia liberal y su época*; Madrid: Alianza Editorial*
- Martí, José (2006): *La República Deliberativa. Una teoría de la democracia*, Madrid: Marcial Pons.
- *Marx, Karl (1999): "La cuestión judía", en Marx, K.* La cuestión judía y otros escritos*; Lanús Oeste: CS Ediciones.*
- *Nino, Carlos (1997):* La constitución de la Democracia Deliberativa, *Barcelona: Gedisa.*
- *Pinto, Julio (1997):* Introducción a la Ciencia Política, *Buenos Aires: Eudeba.*

- Ruiz Silva, Alexander (2009): “Retos y posibilidades de la formación ciudadana”, Revista *Novedades Educativas*, N° 220, abril.
- *Schujman, Gabriel (2011): “Valores, moral y ética en la formación ciudadana. Discusiones téoricas y currículum”, Clase 2.a, Seminario virtual “Construcción de ciudadanos políticos en ámbitos educativos”, Caicyt – CONICET, Buenos Aires.*
- *Tocqueville, Alexis (de) (1840): “Como frenan los americanos el individualismo con el principio del interés bien entendido”, en* La Democracia en América*; Tomo II, 2ª Parte, Cap. VIII, pp. 3, disponible en http://www.alcoberro.info/pdf/tocqueville.pdf*.
- *Tocqueville, Alexis (de) (1980):* La Democracia en América*; Madrid: Alianza Editorial*.

¿El desborde de la política?

La guerra como problema teórico-político.

Ricardo J. Laleff Ilieff

"Conocemos el crimen y sus pormenores; pero el puntual hecho de sangre se nos oculta pudorosamente".[190]

Introducción:

La tradición de pensamiento occidental ha reflexionado recurrentemente sobre la guerra a tal punto que se ha conformado un heterogéneo pero rico grupo de interpretaciones al respecto. Sin embargo, el presente trabajo no persigue la intención de elaborar una suerte de recorrido histórico sobre la inscripción de dicho tópico en la teoría política dado que tal empresa resultaría imposible de llevarse a cabo en unas pocas líneas. Asimismo, tampoco se hará referencia aquí a las múltiples dimensiones que abarca la guerra. Por consiguiente, el análisis se focalizará en la vinculación entre guerra y política en el marco de la modernidad, examinando las características que dicho nexo asume. En otras palabras, las próximas líneas estarán impulsadas por los siguientes interrogantes: ¿qué papel ha cumplido la guerra para el pensamiento político? ¿Representa el choque bélico el quiebre o fracaso de la política? ¿Se puede pensar a través de la guerra facetas de la política moderna?

Para abocarnos a dichas inquietudes distinguiremos dos discursos analíticos cuyo elemento parte aguas no es otro que la espacialidad y protagonismo que se le asigna a la guerra en el entramado político y, que a su vez, difieren notoriamente en las implicancias de sus distintos usos conceptuales.

[190] Fernández Vega, José (2005): *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Buenos Aires: Edhasa, p.17.

La guerra entre los márgenes y el centro:

Merece una salvedad la calificación anteriormente hecha de la guerra como temática ampliamente tratada por la teoría política, en tanto no se ha encontrado inscripta en el centro mismo de las reflexiones, pues, en la mayoría de los casos, se ha presentado a la guerra como una derivación de otras circunstancias, como un elemento espectral. En este sentido, el hecho de que Carl von Clausewitz, analista y combatiente de las campañas napoleónicas, sea hasta nuestros días casi la única autoridad indiscutible sobre la guerra demuestra cierta desaprensión por parte de la teoría política. Es menester aclarar que lo dicho no impugna los méritos del oficial prusiano, muy por el contrario, sólo pretende poner de relieve cierta discontinuidad sobre estos asuntos. En este sentido, grandes obras de la disciplina han tratado a la guerra como una posibilidad siempre patente pero no como un fenómeno en sí mismo central y complejo. Su estudio ha estado atado a diversos puntos de partida representando pocas veces el inicio mismo de la reflexión teórica. Aún conservando una notoria mirada estratégico-militar, el gran mérito de Clausewitz consistió en invertir el modo de encarar la comprensión sobre los enfrentamientos bélicos apartándose de presupuestos antropológicos inalterables[191]. Por esta razón, su obra inaugura un nuevo discurso teórico sobre la guerra, un *discurso de la centralidad* que se opone al *discurso de desplazamiento* hegemónico hasta nuestros días.

A su vez, si a lo expresado le sumamos las palabras de Raymond Aron acerca de la preponderancia de interpretaciones militaristas sobre la producción clausewitzeana, nos encontraremos con que los tomos que conforman *De la Guerra*[192] han sido más tratados por las academias militares que por la teoría política, o si se quiere, para mayor exactitud, más requerido por la necesidad práctica que por la reflexión teórica[193].

[191] La pregunta sobre la naturaleza humana desde la perspectiva de Clausewitz resulta irrelevante.
[192] Clausewitz, Carl (1968): *De la guerra*. Buenos Aires: Círculo Militar.

[193] Aron, Raymond (2009): *Sobre Clausewitz.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Incluso, el papel jugado por el marxismo puede entenderse en esta clave, en tanto Federico Engels, Lenin y Mao Tse-Tung leyeron la obra de Clausewitz teniendo en vista la puesta en marcha de la revolución en coyunturas específicas[194]. En otros casos, como atinadamente advierte José Fernández Vega, la autoridad de la pluma del prusiano permitió legitimar interpretaciones belicistas y posturas racistas que contradecían sus palabras[195]. Ante todo, *De la Guerra* significa la cristalización de una reflexión política y social en un momento histórico paradigmático de la historia de la humanidad.

Asimismo, la célebre obra de Tomás Hobbes -clave en la reflexión sobre la conformación del Estado moderno- también se inscribe dentro de un desplazamiento conceptual sobre la guerra[196]. Esta afirmación resulta paradójica puesto que al discurrir sobre la violencia en la teoría política el nombre del autor inglés aparece casi de forma automática en nuestras mentes. Indudablemente, Hobbes esgrimió cosas muy interesantes sobre la guerra pero lo hizo manteniendo el descentramiento analítico que data del mundo griego. De hecho, al diferenciar en su *República* entre "discordia" y "guerra"[197], Platón explica no sólo los conflictos entre las polis del mundo clásico -a saber los ocurridos durante la guerra del Peloponeso- o los enfrentamientos entre éstas y comunidades externas -como por ejemplo las Guerras Médicas entre persas y griegos-, sino también su vinculación con las características internas de la comunidad política; por ende, se reserva el término discordia para el universo de las polis griegas y el término guerra para el otro cultural (el bárbaro). En tal virtud, este es tal vez el primer dispositivo teórico de extrapolación entre un conflicto comunitario a uno de tipo cultural. Pero además, Platón también concibió a la guerra como consecuencia de las necesidades malsanas de la comunidad, cuya multiplicación constante obligaba a una búsqueda casi interminable por su satisfacción[198]. Para ello, la división del trabajo -norma rectora de la organización de la *polis* ideada por el discípulo de Sócrates y

---

[194] Al respecto se puede consultar la reveladora introducción a la edición de 1895 de *Las Luchas de clases en Francia* de Karl Marx escrita por Engels, como también los *Escritos Militares* de Mao Tse Tung.

[195] Fernández Vega, José (2005).

[196] Hobbes, Thomas (2005): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.

[197] Platón (2005): *República*. Buenos Aires: Eudeba. Par. 470 b-d.

[198] Platón (2005): Par. 373ª.

fundamento de su justicia- debía establecer una casta especializada en el arte de la guerra. Este grupo selecto se hallaba obligado a perfeccionarse en su oficio y estar disponible tanto para la posible expansión territorial de la *polis* como para la defensa de sus fronteras. Por ende, a través del postulado de la especialización, Platón critica la figura del "soldado-ciudadano" de su tiempo o, más específicamente, del combatiente hoplita[199].

No obstante, en las cavilaciones platónicas el papel de la guerra se desdibuja si sólo se exponen razones de eficiencia y "tecnificación". De hecho, para el ateniense la guerra no representaba el motivo fundacional de lo político como tampoco del origen de la vida en comunidad, sino una consecuencia de las necesidades superfluas que desafiaban la autarquía de la *polis*:

> ¿Nos veremos obligados, entonces, a extendernos sobre el país vecino, si queremos poseer tierra suficiente para el cultivo y el pastoreo, y no harán nuestros vecinos otro tanto con el nuestro, si franqueando los límites de lo necesario, se abandonan también ellos al insaciable deseo de poseer?[200]

En efecto, lo bélico se halla desplazado, es decir, se lo concibe como desenlace de la complejidad de la vida aunque como una cuestión estructural y siempre factible de manifestarse.

---

[199] Es menester recordar que con el término "hoplita" se denomina al ciudadano de la *polis* que combatía como infante. Más allá de su método de lucha característico, los hoplitas se distinguían por ser ellos mismos quienes debían costear sus escudos, armaduras y espadas, por lo que su condición militar estaba íntimamente ligada a su situación material. Los hombres menos afortunados prestaban servicios en otras posiciones, por ejemplo, como remeros en las flotas navales. Posteriormente, Maquiavelo recuperaría la figura del "soldado-ciudadano" convirtiéndolo en el bastión de la milicia popular de la unificación. Sin embargo, aún tomando en cuenta la catalogación de las guerras "ciudadanas" revolucionarias en oposición a las absolutistas, el soldado-ciudadano finalmente fue aniquilado por la complejidad histórica. Su presencia perduró mientras las campañas militares no exigieron grandes traslados ni un cuerpo especializado de luchadores, es decir, hasta el surgimiento de entidades territorialmente extensas y con niveles altos de organización. En definitiva, la creciente tecnificación y profesionalización de la vida moderna anuló a esta figura imprimiéndole a cada tiempo histórico su modalidad particular de conflicto.

[200] Nótese que en la cita transcripta aparece la visión de un proto-escenario intercomunitario como esencialmente conflictivo. Platón (2005): par. 373e.

A su vez, este lugar desplazado de la guerra se expresó en el Medioevo mediante la concepción de la "guerra justa", término que inaugura un discurso sobre lo bélico motorizado por razones teológicas y morales. Al respecto, resulta útil apelar a la expresión schmitteana "Respublica Christiana"[201], pues a través de ella el jurista alemán admitió el carácter adrede de la dualidad institucional de la Edad Media. Dicho de otro modo, sostuvo que la división entre el poder secular y el eclesiástico representaba la piedra angular del orden cristiano medieval. A partir de ello, Schmitt argumentó que la división respondía a un paradigma funcional donde las distintas áreas de competencias se combinaban de tal manera que sólo en el intercambio recíproco cada una de ellas encontraba su entidad y éxito. En tal virtud, resulta útil recordar lo expresado por dos figuras del pensamiento medieval tales como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, ya que, para el primero el gobierno terrenal surge por una causa negativa -el pecado original- pero persiste por un fin positivo -la vida en comunidad-; mientras que para el segundo el origen del poder secular deriva de la necesidad de ordenar el mundo material para satisfacer las necesidades biológicas y permitir alcanzar a los hombres la fruición divina. De este modo, ambos coincidían en que la Iglesia se encontraba destinada a guiar las almas hacia su redención sin existir motivo alguno de disputas endógenas[202]. En este contexto, la unidad medieval admitía un tipo de guerra en particular cuya validez religiosa y pertinencia política la convertían en justa. Su especificidad radicaba en la discriminación del enemigo, quien no sólo era considerado un desigual sino también un infiel. El ejemplo de las cruzadas ilustra esta cuestión: las guerras justas detenían el avance del mal constituyéndose en un dispositivo, en una suerte de trinchera contra el anticristo, es decir, en un verdadero "*kat-echon*"[203].

Ahora bien, esta interpretación se opone a otras como la de Walter Ullmann que han visto en las tensiones entre la Iglesia y los distintos reinos el conflicto nodal de este

---

[201] Schmitt, Carl (2005): *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Buenos Aires: Struhart. p. 37.

[202] Agustín de Hipona (1994): *La ciudad de Dios.* México: Porrúa y Tomás de Aquino (1975): *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes.* México: Porrúa. Consultar también el excelente trabajo de Rossi, Miguel Ángel (2003): "Agustín: el pensador político" en Borón, A. (compilador): *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO.

[203] Schmitt, Carl (2005): p. 39.

período histórico[204]. Sin embargo, para Schmitt la diferencia funcional de los actores anula la tesis de las disputas por la concentración de ambas competencias en una misma autoridad. Schmitt no desconocía las guerras entre cristianos, pero desde su óptica éstas nunca tuvieron la intención ni la posibilidad de amenazar los fundamentos constitutivos del orden, de allí el carácter acotado de las batallas medievales cuyos puntos álgidos se referían a disputas por prerrogativas y derechos como el de resistencia.

Ahora bien, más allá de admitir o rechazar la perspectiva schmitteana, lo relevante es que, aunque con importantes mutaciones, la guerra continuó estando desplazada del discurso teórico-político. También las primeras plumas modernas localizaron a la guerra en un sitio marginal. A modo de ilustración cabe mencionar la obra de Hobbes, vanguardista en muchos sentidos pero no en el que nos ocupa aquí, ya que el *Leviatán* no es un relato de los conflictos bélicos como impulsor de la soberanía estatal, es más, su propia existencia no representa el motivo por el cual se produce el fin del estado de naturaleza. Hobbes nos brindó la imagen de la guerra como un espectro, como una posibilidad del momento no-estatal. Manifestó que el estado de naturaleza significaba un momento de igualdad entre los hombres donde hasta "el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra"[205], por lo que reina la desconfianza y los dilemas de la autoayuda, a tal punto que no se experimenta "placer alguno"[206] en este estadio anárquico. Por ende, sólo al inundar la sensación de inseguridad la vida de los hombres aparece la guerra "de todos contra todos"[207].

En apariencia, esta situación es continua. No obstante, la interpretación de Michel Foucault alumbra la cuestión en tanto da cuenta que el estado de naturaleza hobbesiano es un momento de potencialidad bélica -como también lo es el estado político, donde no desaparece el peligro de la guerra civil o la lucha contra otro Leviatán-, pero no es en sí mismo un estado de guerra permanente:

---

[204] Ullmann, Walter (2003): *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba.

[205] Hobbes, Thomas (2005): p. 100.
[206] Hobbes, Thomas (2005): p. 102.
[207] Hobbes, Thomas (2005): p. 102.

> La indiferenciación natural crea, por tanto, incertidumbres, riesgos, albures y, por consiguiente, la voluntad, de una y otra parte, de enfrentarse; el carácter aleatorio en la relación de fuerzas primitiva crea el estado de guerra.[208]

Lo que en verdad se figura bajo la carencia de un poder gubernamental es la fragilidad de la vida y el reino de una única certeza: cualquier acontecimiento puede provocar el cese de la respiración, cualquier hecho colabora con el imperio de la inseguridad ininterrumpida. Por consiguiente, el verdadero impulsor para que las voluntades conformen al "dios mortal"[209] no es otro que el miedo, hijo de la inseguridad: "existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve"[210]. En suma, es el miedo la sustancia misma con la que está hecho el Leviatán.

En definitiva, la diferencia entre el momento "prepolítico" y el "político" reside en que en el segundo la propia existencia del Leviatán es condición de la seguridad humana al significar el mecanismo más idóneo para ponerle coto al temor. Llegado el pacto, el hombre es consciente que su vida pasa a depender de otro más poderoso que cualquier ser sobre la tierra, pero es en el núcleo de esta relación asimétrica que se entiende la fuerza del hecho fundacional. La cuestión es de lógica pura: sólo ante un ser más poderoso el hombre acepta entregar la prerrogativa de su propia defensa. La sustancia de la renuncia establece un soberano que exige obediencia a sus súbditos a cambio de la protección que éste les otorga. Más que la guerra, el estado de naturaleza hobbesiano es un estado encarnado no por los estruendos bélicos sino por el acoso de la inseguridad: "la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad"[211]. Al decir de Foucault:

---

[208] Foucault, Michel (2010): *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE. P. 89.
[209] Hobbes, Thomas (2005): p. 141.
[210] Hobbes, Thomas (2005): p. 103.
[211] Hobbes, Thomas (2005): p. 102.

> En la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres. Hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en guerra.[212]

Por lo tanto, tampoco en Hobbes la guerra tiene un carácter fundacional. Es más, hasta en los dos tipos de instauración de la soberanía -es decir, por adquisición e institución- se mantiene cierta autonomía en relación a la guerra[213]. Aún cuando un conflicto militar destruyera al soberano e instalara otro en su lugar -soberanía por adquisición-, desde el momento en que los vencidos eligen seguir respirando por sobre la oposición mortal al nuevo Leviatán, estos individuos se convierten en sus súbditos:

> Hobbes hace que la guerra, su existencia, la relación de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera. [214]

Por esta razón, Hobbes no rompió con el discurso de desplazamiento de la guerra sino que lo continuó en vistas de neutralizar su posibilidad siempre latente. Para hacerlo, puso el peligro en la centralidad y a las circunstancias efectivas en los márgenes. Si bien el conflicto siempre está presente de una manera desencarnada en la pluma hobbesiana, ello no basta para erigir a dicho autor en artífice de un nuevo discurso sobre la guerra, pues la lucha no es más que una amenaza, un hecho a neutralizar. En verdad, el Leviatán nace como neutralización a las guerras confesionales y civiles. Lo paradójico es que, aún tras el pacto, el peligro de guerra persiste. Hobbes

[212] Foucault, Michel (2010): p. 89.
[213] Hobbes, Thomas (2005): p. 141.
[214] Foucault, Michel (2010): p. 93.

hábilmente desplaza hacia la arena exterior la guerra y fija a la sedición como delito. Se produce entonces la estatización de la guerra y la fijación de la oposición política en el terreno de la criminalidad. El soberano monopoliza la prerrogativa bélica bajo el argumento de la protección de los súbditos, protección que exige obediencia. En paralelo, se esconde detrás de esa apropiación la enajenación de la rebelión. Como se ha visto en el caso de la soberanía por adquisición, el resultado final no es otro que la reafirmación del dominio de los leviatanes mediante la guerra interestatal.

De igual forma, los otros pensadores contractualistas tampoco produjeron la mencionada mutación; en *El Contrato Social* de Rousseau la guerra se encuentra enmarcada en la reflexión sobre el derecho y la esclavitud[215], mientras que, si bien John Locke se diferenció de Hobbes, no modificó la ecuación final de la localización de la guerra en el análisis[216]. En este sentido, el autor del *Segundo Ensayo* distinguió claramente tres estados situacionales posibles -el de naturaleza, el de guerra y el político-sosteniendo que el enfrentamiento bélico podía desarrollarse en cualquiera de los otros dos estados si alguien declara la intención de atentar "contra la vida de otro hombre"[217]. De esta manera, se describe a la guerra como una suerte de estado pendular que oscila entre los otros dos estadios: "la fuerza ejercida sin derecho sobre la persona de un individuo constituye un estado de guerra, tanto donde hay como donde no hay un juez común"[218]. Según Locke la guerra es producto de un abuso contra el individuo y su propiedad, por ese motivo ni el propio gobierno ungido del pacto tiene derecho a avasallar la libertad humana. Por consiguiente, la cuestión se halla otra vez desplazada al emerger la guerra como una ruptura del correcto desenvolvimiento de la libertad individual, como una afrenta a la moralidad burguesa.

Ahora bien, más allá de las salvedades que se pueden continuar realizando sobre las diferencias entre los autores, lo central del asunto consiste en que este tipo discurso de desplazamiento se ha convertido en dominante en la teoría política y tiene sus continuadores en las letras modernas. Claro está que las peculiaridades de cada

---

[215] Rousseau, J. J. (2005): *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada.

[216] Locke, John (2002): *Segundo ensayo sobre el gobierno civil.* Buenos Aires: Losada.

[217] Locke, John (2002): p. 18.
[218] Locke, John (2002): p. 20.

perspectiva teórica no son un dato menor, pero a nuestros fines lo interesante de remarcar es la continuidad de un abordaje que reduce a los márgenes un tópico subyacente. Sin embargo, ello no puede ser del todo efectivo dada la posibilidad siempre patente, y por demás admitida, de que la situación real de guerra trastoque la trama de lo existente. De allí la búsqueda de su neutralización. Por consiguiente, termina siendo aparente el papel secundario de la guerra en el discurso teórico, puesto que su marginalización es el signo más notorio de su protagonismo.

En esta imposibilidad propia del discurso teórico, pero también de la praxis política, se inscribe la aporía fundamental de este abordaje que no ha sido advertida en la temprana modernidad de los contractualistas sino en tiempos de la irrupción imparable de una nueva era, es decir, con la Revolución Francesa. La paternidad del nuevo discurso no le corresponde a contemporáneos del mundo de las ideas como Kant o Hegel -quienes quedan presos de una obstaculización moralista o de una teleología específica-, sino a un hombre de gabinetes militares como Clausewitz. En efecto, Kant planteó los límites que representan los conflictos bélicos al progreso de las sociedades, por ello mismo observó que el despotismo albergaba en su seno las causas mismas del enfrentamiento entre Estados pero que éstos eran factibles de ser regulados mediante la razón y el derecho[219]. Por su parte Hegel concibió la relación interestatal a la manera hobbesiana, es decir, como un estado de naturaleza donde se percibe la tensión entre soberanía y derecho internacional, unido a la lucha por el reconocimiento. Es en este sentido que la guerra puede vincularse al patriotismo, pues el espíritu de la contienda genera en los ciudadanos un sentimiento altruista que excede los intereses particulares[220]. Sin embargo, aún tomando en cuenta las exégesis que buscan ahondar en las influencias intelectuales clausewitzeanas, el catalizador fundamental consistió en el rol de la guerra como una verdadera vía que trastocaba la resolución cromática de lo existente[221]. Allí apareció Clausewitz, preso de las vicisitudes que necesitaba comprender para no sufrir el anacronismo político-militar.

---

[219] Kant, Immanuel (1985): *La Paz perpetua*. Madrid: Técnos.
[220] Hegel, G. W. F. (1997): *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial.
[221] Sobre las influencias filosóficas de Clausewitz, ver el ya mencionado libro de Fernández Vega (2005).

Empero, al dar cuenta del inicio de una relocalización discursiva sobre la guerra surge el siguiente interrogante: ¿por qué partir de Clausewitz y no de Maquiavelo, autor fundamental del conflicto político? ¿Puede considerarse al florentino el padre de este discurso teórico? Desde la perspectiva aquí esbozada la respuesta es no, ya que si bien en su "manifiesto"[222] por la unificación italiana Maquiavelo concibió a la guerra como mecanismo para un nuevo tiempo, lo hizo apelando a la figura medieval de un *condottiero*[223]. Aún con la notoria exaltación de lo público, la apelación maquiaveliana a una voluntad individual dirigente de los destinos epocales resultaba característica de las guerras premodernas mientras que su promoción a la organización militar romana devenía en anacrónico[224].

Independientemente del nombre propio a quien Maquiavelo eligió como destinatario de *El Príncipe*, la interpelación es en el fondo indefinida y, por ello mismo, tan dramática como atractiva[225]. Maquiavelo exhortó a quien pudiera llevar a cabo el proceso, a quien estuviera en el ojo de la fortuna para ser favorecido. La coyuntura convirtió a Lorenzo de Médici en el destinatario del tratado, pero bien podría haber sido otro el sujeto, o bien podría haber sido un grito al vacío, o para un heredero próximo a nacer. A *El Príncipe* se le puede atribuir varios receptores legítimos por la historicidad de su exhortación. Justamente, la paradoja del tratado es que desde un cierto costado del problema importa menos el príncipe que el pueblo, aún cuando Gramsci -con sumo criterio militar sobre este punto- sostuviera que para formar un buen ejército sólo basta con buenos generales[226]. En verdad, lo que Maquiavelo puso de relieve con su pluma es quién debía ser el verdadero motor de la unificación. Dicho papel sólo lo podía ejercer el pueblo teniendo como timonel la *virtú* de un líder. Por ello es que Maquiavelo comete errores técnico-militares de gravedad en *El Arte de la Guerra*; su visión militar es

[222] Gramsci, Antonio (2008): *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión. P. 10.
[223] Gramsci, Antonio (2008): p. 9.
[224] "Al concentrarse en el aspecto político y moral del tema de la milicia, Maquiavelo subestimaba el poder de los nuevos medios de lucha justamente cuando la relativa uniformidad en el desarrollo de la historia militar desde la antigüedad hasta el Renacimiento estaba a punto de ser subvertida por el arma de fuego y los ejércitos nacionales". Fernández Vega, José (2005): p. 29.
[225] Maquiavelo, Nicolás (1994): *El Príncipe*. Bogotá: Ediciones Nuevo Siglo.
[226] "Es más fácil formar un ejército que formar capitanes". Gramsci, Antonio (2008): p. 33.

estrictamente política[227]. En este sentido, Maquiavelo relocaliza a la guerra, pero tal definición es el producto de la necesidad de una coyuntura histórica, cuya satisfacción se produciría tres siglos después[228]. En sus reflexiones la guerra continúa siendo un hecho excepcional, una apelación. En cambio, en los nuevos tiempos revolucionarios, es la realidad de la guerra la que subvierte la dinámica de todo el orden continental constituyéndose en la regla que rompe el equilibrio europeo. En este contexto, la guerra pasa a ser indefectiblemente empresa pública de grandes ejércitos y la voluntad individual relegada. Consciente de ello, Clausewitz sostuvo:

> Una ojeada general sobre el tiempo de los *condottieri* enseña que nunca ha estado la dirección de la guerra tan sometida al instrumento de que se sirve, pues en ningún tiempo como en éste tuvieron las fuerzas combatientes tan marcado carácter de instrumento especial y completamente separado de la vida del estado y del pueblo. [229]

Por lo tanto, en tiempos napoleónicos la guerra dejó de ser el arte que pensaron Maquiavelo y los antiguos para convertirse en un hecho sociológico: "la guerra no pertenece al campo de las ciencias y las artes, sino al de la vida social"[230]. El viejo artista de la batalla, el excelso guerrero, pasaba a ser una fuerza más de la vivacidad de la lucha. Federico y Napoleón eran verdaderos genios de la conducción castrense, pero la complejidad de la lucha moderna imposibilitaba la reducción de sus múltiples aspectos a los nombres propios[231]. Más allá del diagnóstico sobre las relaciones de fuerzas italianas, Maquiavelo no pudo ver esto porque aún no era el tiempo de la irrupción violenta de la modernidad. Para el tipo de empresa política con la que soñaba -

---

[227] Esto lo destacó claramente Gramsci (2008) al enfatizar su predilección por la infantería -arma numerosa y de escaso nivel de preparación- y la subestimación de la artillería y la caballería -armas de mayor dependencia instrumental y características de los nobles-. Ver: Maquiavelo, Nicolás (2005): *El arte de la guerra*. Buenos Aires: Losada.

[228] Sobre un lúcido análisis del proceso de unificación italiano y las relaciones entre los sectores involucrados, consultar Gramsci, Antonio (2008): *El risorgimiento*. Buenos Aires: Las cuarenta.

[229] Clausewitz, Carl (1968): p. 246.

[230] Clausewitz, Carl (1968): p. 197.

[231] La idea del arte en la guerra implica a un ser que le imprime su talento a una materia o elemento. El militar prusiano rompe con esta conceptualización al pensar la guerra y al genio recíprocamente.

cuya concreción recién se produciría con Cavour a la cabeza-, hacía falta algo más que la voluntad del *condottiero*, debía transformarse lo excepcional en la normalidad. Como atinadamente diferencia Fernández Vega, entre el pensador florentino y los reformistas prusianos -Scharnhorst, Gneisenau, Clausewitz y otros-, la diferencia fundamental consistía en que éstos últimos "concebían una transformación militar precedida por una social"[232] mientras que Maquiavelo "concebía la secuencia inversa: la nueva organización del ejército influiría en la regeneración de la vida política"[233]. En definitiva, la capacidad predictiva de los teóricos de la naciente modernidad no pudo aventajar la vivacidad de la praxis. El destino quiso que sea Clausewitz testigo de este cisma y Maquiavelo sólo un profeta.

No obstante, aún no hemos llegado al corazón del desplazamiento analítico. Para ello, deberemos concentrarnos en el famoso aforismo clausewitzeano "la guerra es la continuación de la política por otros medios", que denota un nivel menor de radicalidad que la frase textual de donde deriva dicha sentencia: "la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios"[234].

Tal como aparece a simple vista, la cita original alumbra de forma más notoria la vinculación que nos concierne, sobre todo la última parte donde se establece una continuidad entre ambos momentos sólo posible de ser distinguidos por la utilización de medios diferentes, algo que Max Weber supo analizar[235]. Lo que hace Clausewitz es partir del enfrentamiento político y analizar su desnudez, es decir, el enfrentamiento mortal. En este sentido, la guerra no es más que un momento político gestionado por medios específicos. Pero aún con la especificidad de su administración, la técnica de la guerra se subordina a la lógica de la política. La gestión militar puede autonomizarse de los lineamientos del jefe de Estado, pero sus fundamentos e implicancias no dejan de ser eminentemente políticos. En otras palabras, la guerra es un escenario particular de cristalización del conflicto con una lógica intrínseca representada por la administración

[232] Fernández Vega, José (2005): p. 22.
[233] Fernández Vega, José (2005): p. 22.
[234] Clausewitz, Carl (1968): p. 51.
[235] Weber, Max (1969): *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

técnico-militar de los objetivos políticos. Por este mismo motivo la guerra no puede agotarse en sí misma ni vivir recursivamente, como tampoco lo político se interrumpe por el estallido del fuego. La "guerra absoluta" del puro exterminio es una guerra de papel ya que el objetivo estratégico de la lucha es quebrar la voluntad del enemigo y no producir su aniquilamiento. Sólo así podemos entender el llamado "equilibrio del terror" durante la Guerra Fría.

Ahora bien, este discurso de la centralidad de la guerra fue retomado a mediados del siglo XX por Michel Foucault, principalmente en los cursos compilados bajo el título *Defender la sociedad*. Allí, el pensador francés aconsejaba analizar el poder "en primer lugar y, ante todo, en términos de combate, enfrentamiento o guerra"[236]. Para ello, Foucault invirtió el aforismo clausewitzeano estableciendo que "la política es la continuación de la guerra por otros medios"[237]. De esta manera, el ojo se dirigía a ver cómo el poder perpetúa relaciones de fuerzas a través de técnicas gubernamentales represivas con alcances específicos. En consecuencia, Foucault se focalizó en la construcción de los súbditos más que en la conformación del soberano, a tal punto que la paz moderna no sería otra cosa que la guerra silenciosa, una suerte de "guerra continua"[238]. A partir de aquí, desarrolló dos formas derivadas del poder bélico como técnicas de gobierno, a saber: a) poder que se aplica sobre el cuerpo de los hombres mediante mecanismos individualizadores -denominado "poder disciplinatorio"- y; b) poder que se ejerce sobre la vida humana en tanto conjunto poblacional -llamado "biopoder"-.

En verdad, si bien este abordaje resulta novedoso, Foucault no realizó ningún comentario o referencia a la obra de Carl Schmitt, quien ya en la década de 1930 había comenzado a trabajar a la guerra desde la centralidad[239]. Cabe señalar que no estamos en condiciones de dar cuenta aquí la razón de la ausencia de dicho reconocimiento, pero es menester expresar que si optamos por quedarnos sólo con las obras de Clausewitz y de Foucault desconoceríamos lo vitales aportes que Schmitt hizo al respecto. De hecho,

[236] Foucault, Michel (2010): p. 18
[237] Foucault, Michel (2010): p. 28.
[238] Foucault, Michel (2010): p. 30.
[239] Schmitt, Carl (1984): *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

la contraposición propuesta por Foucault en torno al aforismo clausewitzeano no es más que un artificio del que Schmitt ya se había ocupado tácitamente[240].

En verdad, el jurista alemán sostuvo que el fundamento de lo político reside en la contraposición "amigo-enemigo", antagonismo que distingue a dicha esfera humana de otras como la estética, la moral o la economía. En tal virtud, no resulta relevante si el enemigo es moralmente malo o estéticamente feo como tampoco que sea competidor comercial, pues "el enemigo es simplemente el otro, el extranjero"[241], es siempre "enemigo público"[242]. Por ende, es en el acto de demarcación de los agrupamientos -mediante una frontera de su "adentro" y su "afuera"-, donde se definen los límites de la comunidad. No obstante, el "extremo" de la vida en sociedad -el enfrentamiento a muerte-, constituye el núcleo esencial de la dinámica política, por lo tanto, la guerra poco tiene que ver con un estado de anomalía o un acto de irracionalidad que altera el "correcto" desenvolvimiento de la sociedad sino que se halla imbricada con la propia sustancia de lo político. En definitiva, se presupone la lucha mortal "como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado"[243]. Por consiguiente, Schmitt va mucho más allá del pensamiento clausewitzeano, ya que si para el oficial prusiano la lógica de la política está por sobre la contingencia de la guerra, para Schmitt la distinción entre guerra y política entreteje una relación causal equivocada, pues la guerra es su presupuesto -aún cuando no se produzca su consumación-, y no la política el presupuesto de la guerra. Asimismo, la lucha mortal es el momento donde lo político se potencia y surge su acto creador:

> La guerra no es pues un fin o una meta, o tan solo el contenido de la política, sino que es su presupuesto

[240] Cabe señalar que la visión de Schmitt sobre Clausewitz tiene diferentes matices que oscilan entre la admiración y la detracción. Ver: Schmitt, Carl (1998): *Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia*. Buenos Aires: Struhart.

[241] Schmitt, Carl (1984): p. 24.

[242] Schmitt, Carl (1984): p. 25.

[243] Schmitt, Carl (1984): p. 30.

> siempre presente como posibilidad real y que determina de modo particular el pensamiento y la acción. [244]

Schmitt parece anular el debate Clausewitz-Foucault mucho antes de que estuviese presentado. El aforismo clausewitzeano y su inversión foucaultiana encuentran en Schmitt una postura que se corre del eje de la discusión, en tanto guerra y política no pueden ser representadas como momentos antitéticos o como una relación fantasmagórica, más bien debe pensarse como guerra/política o política/guerra, es decir, como pares conceptuales: "se trata de un definición íntima e inseparable por definición"[245]. De todas maneras, esto no implica considerarlos sinónimos o realizar una lectura belicista, pero sí conlleva destacar el cerrojo del moralismo y el acto de exclusión teórica, como así también acarrea considerar que la política no se ve interrumpida por la guerra, pues, en todo caso, el carácter cambiante de la guerra puede derivar en una mutación de la forma política. El propio Gramsci vio en la guerra un momento de la vida política. En tal virtud, tampoco es lo mismo decir que la guerra representa el presupuesto y la posibilidad siempre factible de la dinámica de lo político que argumentar que la política perpetúa una relación bélica a través de determinadas técnicas gubernamentales. Y aquí, por ende, es posible establecer un contrapunto entre Schmitt y Foucault que, mediado por otros autores que han reflexionado sobre el rol de la técnica, solidifican el discurso teórico iniciado por Clausewitz.

En definitiva, más allá de la necesidad de extender la indagación sobre la vinculación entre guerra y política, se presenta también la posibilidad de extender el diálogo teórico entre Schmitt y Foucault con la intención de observar en qué medida el aporte schmitteano de la soberanía y la excepción se amalgama con la visión propuesta por Foucault sobre el desarrollo de dispositivos disciplinadores en un momento donde la progresión técnica capitalista ha llevado a los hombres a nuevas formas de relacionamiento que esconden lazos de sujeción y que al mismo que individualizan

[244] Schmitt, Carl (1984): p. 31.

[245] Fernández Vega, José (2005): p. 190.

generalizan, produciendo un reducto de saber que produce más y más poder desbalanceado.

Por ende, tanto Schmitt como Foucault entregan sendas líneas para pensar la guerra desde el centro y ver cómo ella siempre posibilita un aspecto fundacional y un aspecto disciplinador, una serie de rupturas violentas así como silenciosas.

Consideraciones finales:

Si bien no se ha desarrollado aquí un recorrido cronológico ni arqueológico sobre la forma en que ha sido analizada la guerra, sí se ha procurado marcar una suerte de clivaje sobre la espacialidad de dicho tópico en la reflexión teórica y los distintos usos de la guerra. Sin embargo, cabe señalar que con ello no se pretendió homogeneizar las distintas posturas de los nombres consignados ni agotar el asunto en cuestión, sino remarcar las continuidades y las rupturas de un abordaje compartido sobre un tópico específico. En este sentido, el escrito ha versado sobre la descripción de dos tipos de discursos analíticos claramente distinguibles: el primero de ellos -hegemónico en la tradición y rastreable sus orígenes en el mundo griego-, se caracteriza por presentar a la guerra como un momento añadido a la dinámica política, por momentos marginal u obstaculizador. Aunque cargada de importancia y siempre factible de desplegarse en todo su potencial disruptivo, la guerra se concibe como una instancia espectral que debe ser neutralizada. Por su parte, el segundo de ellos localiza a la guerra en la centralidad, a tal punto que guerra y política se convierten en un par inescindible del discurso. Sin embargo, no se trata de asignar una temporalidad exacta a cada uno de ellos, ya que, por ejemplo, este último discurso no se inició en la temprana modernidad de Maquiavelo y de Hobbes, sino con la emergencia violenta de la Revolución Francesa y las campañas napoleónicas. Dicho giro analítico tuvo en Clausewitz a su fundador y en Schmitt y Foucault a algunos de sus continuadores.

En suma, los enfrentamientos bélicos lejos están de representar el desborde, el fracaso o una mera externalidad de la política puesto que constituyen una instancia nodal

de la vida en sociedad, que no por carecer de cierta frecuencia su materialización en determinadas regiones, quiere decir que sean hechos anómalos o derivados de una naturaleza humana maligna. De hecho, la guerra demuestra cómo el manto de la paz se deja de lado para que las tensiones emerjan en su pura desnudez. En tal virtud, todo orden institucional imperante no es más que la materialización de un triunfo, una expresión de las relaciones de fuerzas. El discurso de la centralidad busca en las propias raíces de la sociedad matices poco analizados de su amplia escala cromática.

En tal virtud, la guerra como objeto de estudio excede su carácter singular al representar un compuesto fundante de las propias aguas turbulentas de lo político, de allí el intento fallido de su neutralización. Justamente, en esa búsqueda de desplazamiento se encuentra la clave de la centralidad de la guerra y la imposibilidad de su erradicación en toda indagación crítica sobre el conflicto social. En consecuencia, este intento por mantener desplegada la neutralización marca la asignación de un tipo de discurso teórico atado a una aporía eterna.

Bibliografía

Agustín de Hipona (1994): *La ciudad de Dios*. México DF: Porrúa.

Aron, Raymond (2009): *Sobre Clausewitz.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Clausewitz, Carl (1968): *De la guerra*. Buenos Aires: Círculo Militar.

Engels, Federico (1968): "Introducción" en Marx, Carlos: *Las Luchas de clases en Francia.* Buenos Aires: Claridad.

Fernández Vega, José (2005): *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Buenos Aires: Edhasa.

Foucault, Michel (2010): *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.

Gramsci, Antonio (2008): *El risorgimiento*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Gramsci, Antonio (1980): *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Hegel, G. W. F. (1997): *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Hobbes, Thomas (2005): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE.

Kant, Immanuel (1985): *La Paz perpetua*. Madrid: Técnos.

Locke, John (2002): *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.

Maquiavelo, Nicolás (1994): *El Príncipe*. Bogotá: Ediciones Nuevo Siglo.

Maquiavelo, Nicolás (2009): *El arte de la guerra*. Buenos Aires: Terramar.

Mao Tse Tung (1972): *Escritos Militares*. Buenos Aires: Editorial Rioplatense.

Platón (2005): *República*. Buenos Aires: Eudeba.

Rossi, Miguel Ángel (2003): "Agustín: el pensador político" en Borón, Atilio (compilador): *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO.

Rousseau, Jean Jacques (2005): *El Contrato Social*. Buenos Aires: Losada.

Schmitt, Carl (1998): *Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia*. Buenos Aires: Struhart.

Schmitt, Carl (2000): *El catolicismo como forma política*. Madrid: Técnos.

Schmitt, Carl (1984): *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

Schmitt, Carl (2005): *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. Granada: Comares.

Schmitt, Carl (2005): *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Buenos Aires: Struhart.

Schmitt, Carl (2005): *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart.

Schmitt, Carl (2007): *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta.

Tomás de Aquino (1975): *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes.* México: Porrúa.

Ullmann, Walter (2003): *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba.

Weber, Max (1969): *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel y el fin de la historia

Tomás Várnagy

Existe una concepción a menudo desfigurada de la idea de Hegel sobre el Estado: su visión como si fuese un autoritario inexorable, y de la divinidad del Estado como la de un Jehová, señor de esclavos, o como el germen de los totalitarismos nazi y estalinista del siglo XX. Todo esto se contradice con casi todo lo que escribió sobre el tema.

Hegel ni siquiera fue el filósofo del Estado prusiano, sino que fue el filósofo del Estado moderno, pues es el pensamiento moderno el que realiza el Estado de la libertad y de aquí surge la famosa pregunta acerca del fin de la historia: si Hegel mostró este Estado "realizado", ¿no se deduce, entonces, que la historia llegó a su fin, a su término, pues produjo un Estado que satisface la razón, es decir, la voluntad libre, y que no hay más que hacer en este mundo?

El tema es que no hay que olvidar que Hegel terminó la *Fenomenología del espíritu* en momentos de la batalla de Jena, cuando el "alma del mundo" pasó bajo su ventana en su máximo esplendor. Pero, en realidad, no se alcanza el punto culminante de la historia pues Napoleón es derrotado y no se realiza el Espíritu que cierra el desarrollo de la *Fenomenología*. ¿Esto implicaba reemplazar al Imperio por Prusia, a Bonaparte por Federico Guillermo II? De ninguna manera, afirma Eric Weil, pero es lo que corrientemente se ha afirmado (Weil 1970, 94).

El Estado esbozado por Hegel en la *Filosofía del derecho* –por otro lado- es un fenómeno histórico, una forma del Espíritu pasajera. El Estado, además de la soberanía interior, tiene una soberanía exterior pero no existen leyes concretas aplicables a los Estados en sus relaciones entre sí; solamente hay un reconocimiento mutuo y tratados, siendo su relación una especie de estado de naturaleza.

Dentro del Espíritu Objetivo, el Estado es el universal concreto o síntesis de la familia y la sociedad civil. La antítesis es el Estado que se enfrenta con sus vecinos como una soberanía individual entre otras, y este aspecto externo de la soberanía es el derecho internacional. Sólo en la historia universal, la fase final del Estado, alcanza su síntesis racional la diversidad particular de los Estados.

La historia aparece en la dialéctica del Estado, cuyo primer momento es la constitución o derecho político interno; de aquí se pasa a la relación del Estado individual con otros Estados: derecho político externo; para que finalmente se dé "la idea universal como género y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da realidad en el proceso de la historia universal" (Hegel: *Fundamentos de la filosofía del derecho*: # 259).

Ampliando lo anterior, Hegel afirma que "...un Estado se encuentra frente a los otros en autonomía soberana" (#331), en otras palabras, de la misma manera que los individuos luchan y exigen el estatuto jurídico de ser reconocidos, lo mismo sucede entre los Estados. Pero no son los Estados los que tienen la última palabra, sino la historia, es decir, la dialéctica de los Estados. La historia es el despliegue de los momentos de la razón que hace realidad el perfeccionamiento y la educación del género humano: los individuos, los pueblos y los Estados actúan en consecución de sus intereses y, a la vez, son instrumentos inconscientes de la formación del espíritu universal.

Cuando un Estado soberano individual tiene amenazada su autonomía debe recurrir a la guerra –a menos que carezca del valor patriótico para preferir la muerte a la pérdida de la libertad, revelándose con ello como un Estado no verdadero. Un grupo limitado de Estados puede formar una especie de unión, pero la paz perpetua, bajo la soberanía mundial de una liga de naciones, es un sueño irracional.

Heráclito está en Hegel cuando afirma que "la guerra es el padre de todas las cosas", pues por la guerra (lo negativo) se depura lo débil y se fortalece lo fuerte. De la misma manera, la dialéctica de la historia, el progreso de la humanidad, se manifiesta y realiza por contradicciones y colisiones que alcanzan un estado de cosas más verdadero. El veredicto final sobre el derecho y el valor ético último de una nación-Estado no

depende de ningún tribunal internacional, sino de la historia universal: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Filosofía de la historia

La filosofía de la historia es la parte más popular y conocida del pensamiento hegeliano, pero debe tenerse en cuenta que la historia universal no es la *historia original* de los cronistas, los primeros narradores de acontecimientos en el sentido de *res gestae*; ni tampoco la *historia reflexiva* que quiere explicar los hechos y extraer lecciones prácticas o que escribe la historia del pasado interpretándola de acuerdo a las ideas de su época.

Estos dos tipos de historia constituyen el material de trabajo del historiador filosófico, que interpreta la historia como manifestación de ese movimiento racional del espíritu; en otras palabras, se trata de la *historia filosófica* que domina los acontecimientos desde una perspectiva universal y atemporal.

La razón es la sustancia de la historia, al igual que Anaxágoras: el *logos* gobierna al mundo y en la historia todo transcurre racionalmente. La historia es el desenvolvimiento de una *lógica inmanente*, de la cual los grandes personajes históricos son instrumentos inconscientes en los que "sus propios fines particulares encierran el contenido substancial que es la voluntad del Espíritu universal". Este contenido "está en el instinto universal, inconsciente de los hombres, que son empujados por una fuerza interna".

La filosofía de la historia inicial de Hegel es la *Fenomenología del espíritu*, tanto por su temática como por su línea de desarrollo. El largo proceso histórico es un movimiento espiritual que tiene que ser comprendido y conceptualizado por el espíritu individual, apropiando la existencia pasada y conservando lo muerto en lo viviente. Los diversos avatares del linaje humano son las formas que va configurando y descubriendo el movimiento histórico del espíritu. Este movimiento es, al mismo tiempo, un proceso lógico que recoge las etapas de la evolución intelectual tal como ésta se presenta en las sucesivas y diferentes escuelas filosóficas.

Tal como lo enunció en el Prefacio de la *Filosofía del derecho,* "la filosofía es su época aprehendida en conceptos", se trata del conocimiento del ser que es constante presencia. No intentará construir un Estado ideal, sino "comprender lo que es, he aquí la tarea de la filosofía, ya que lo que es, es la razón"; su interpretación racional ofrece "la reconciliación con la realidad".

A su vez, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* agrega que "En lo que atañe al aspecto de la historia tenemos que ocuparnos con lo que ha sido y con lo que es; en lo atinente a la filosofía, empero, no tenemos que ocuparnos ni con lo que sólo ha sido ni con lo que será, sino con lo que *es* y es eterno, esto es, con la razón...". La filosofía inicia su tarea conceptualizadora cuando la gestación de lo real ya ha concluido, y la razón aprehende la realidad dándole la forma necesaria. Sólo así lo real llega a ser racional y lo racional, real. En palabras de Hegel:

> Para decir una palabra instructiva acerca de cómo el mundo debe ser, la filosofía llega para ello de todos modos demasiado tarde. Como el pensamiento del mundo la filosofía aparece temporalmente después que la realidad ha completado su proceso de formación y ella se ha acabado... Cuando la filosofía dibuja su gris sobre gris, entonces es que una forma de la vida ha envejecido, y con gris sobre gris ella no se puede rejuvenecer, sino sólo reconocer; el búho de Minerva sólo inicia su vuelo con la irrupción del crepúsculo.

En otras palabras, la intención de Hegel no fue inventar el universo desde su cabeza idealista, construyéndolo *a priori*, sino que quiso reconstruirlo después de haberlo asimilado.

Historia y libertad

La idea directriz de la filosofía de la historia es que la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, en un proceso que se revela en el paso del antiguo despotismo oriental en el que un solo hombre es libre, a las repúblicas aristocráticas de Grecia y Roma, donde algunos individuos son libres, hasta las naciones cristiano-germánicas en donde todos los hombres son libres.

La historia universal no es algo abstracto e irracional sino la realización del espíritu universal (*Filosofía del derecho*: # 341, 342, 344]. Un pueblo dado realiza de manera inconsciente, natural, la forma más perfecta del momento, la que representa el extremo del progreso de la libertad, y este pueblo puede continuar, perecer o aceptar un nuevo principio, pues puede surgir otra nación portadora de una nueva idea.

El despliegue del espíritu se encarna en ámbitos geográficos determinados, o sea, la historia universal tiene una base geográfica de la cual se excluyen amplias regiones de la tierra y sus habitantes. Los negros del Africa, por ejemplo, siguen siendo primitivos, brutales y faltos de autocontrol; no conocen ley ni Dios; carecen de apego a la vida y de respeto por la humanidad. América del Norte puede tener algún día un papel en la historia universal, pero aún no se ha formado un verdadero Estado-nación. Los "estados" de América del Sur todavía viven la vorágine revolucionaria.

El progreso de la Idea consiste en la expansión de la libertad, y cada una de sus principales etapas revela el ascenso y caída de una forma nacional de vida ética. La transición de cada una a la siguiente se produce a través del choque de soberanías, pero el *Zeitgeist*, la fase de la libertad que se da en cada momento, normalmente no se manifiesta como la soberanía de un solo Estado, como se ve en la pluralidad de las *polis* griegas.

Con la *Fenomenología* nos asomamos a la historia universal desde otra perspectiva y Hegel comienza por los despóticos imperios orientales. **China** e **India** con autoridad paternal y un rígido sistema de castas, son civilizaciones estáticas sin auténtica libertad. El Imperio **Persa** fue la primera forma verdadera de la historia universal: su religión (la luz contra la oscuridad) significa la primera victoria del espíritu sobre la naturaleza. En esta teocracia, en donde no gobiernan las leyes sino las ceremonias, las costumbres y el dominio arbitrario, no podía mantenerse unidos al

lujurioso sirio, al bravo y activo pescador fenicio, al taciturno y religioso judío, y al inquieto e inteligente egipcio. Los persas se quiebran ante los griegos.

La vida ética **griega**, la hermosa y feliz mezcla de patriotismo, arte y religión, floreció durante sesenta años bajo el liderazgo de Atenas y la inspiración de Pericles. Las guerras del Peloponeso, la dominación de Esparta, la sumisión de las *polis* a Filipo de Macedonia fueron la manifestación externa de una debacle interna. La inmediata unidad concreta de la *Sittlichkeit* griega quedó disuelta en la subjetividad, y por la ironía trágica del destino, fue Sócrates, enemigo de los sofistas y padre de la filosofía griega, quien sembró la semilla de la decadencia con su doctrina, pues él fue el inventor virtual de la moralidad de la conciencia, llegando a su fin la vieja *Sittlichkeit*.

El tercer período es el **Imperio Romano** cuya única contribución seria –para Hegel- fue la creación de la personalidad jurídica. Se trataba de un poder frío y codicioso y una plebe corrompida compuesta de átomos y personas privadas, que formaban el ámbito del derecho formal. Los romanos estaban excluidos de la participación en la remota universalidad abstracta del gobierno, razón por la cual estuvieron bien dispuestos para abrazar un cristianismo que habla de otro mundo.

La cuarta y definitiva etapa de la historia universal se inicia en el corazón (*Gemut*) del bárbaro **germano**, que era una sana totalidad natural del sentimiento subjetivo. Era recio, amante de la libertad, con cierta torpeza pero bienintencionado. Las hordas que invadieron Europa se mezclaron con los pueblos nativos romanizados, convirtiéndose rápidamente al cristianismo dentro de un rígido sistema eclesiástico. Así nace el mundo germánico que pasa por el Renacimiento y culmina con la Reforma, en palabras de Hegel: "Sólo las naciones germánicas, en el cristianismo, fueron las primeras en adquirir conciencia de la verdad de que el hombre en tanto tal es libre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza". Es aquí donde se reconcilian la verdad y la libertad objetiva.

En este sentido la Reforma luterana (que fue "la Revolución" alemana) reconcilió a la conciencia desgraciada, cicatrizando la brecha entre el clérigo y el laico, la Iglesia y el Estado; y, junto con la Revolución Francesa, fue el período más decisivo. Entonces se vio al hombre "tomar su cabeza por base, es decir, el pensamiento, y

construir la realidad según la imagen de éste". Fue un glorioso amanecer, "una magnífica aurora... En ese momento reinó una sublime emoción, un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si sólo entonces se llegase a la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo".

El mundo moderno, que sabe que todos son libres, no es más que la ejecución de la Reforma. La Ilustración, la Revolución Francesa y la dominación napoleónica desempeñaron ciertamente su parte en el avance de la libertad en la historia universal. El Espíritu Objetivo concluye en un mundo moderno que abarca geográficamente todos los territorios invadidos por las tribus germánicas, en realidad, toda Europa occidental. Su Espíritu, el *Zeitgeist* moderno, es la completa libertad del cristianismo protestante, encarnado en la monarquía constitucional.

Los pueblos que quedan fuera de esta zona, o bien han desempeñado en la historia universal un papel irrepetible para luego hundirse en la mera vida rutinaria de los viejos tiempos; o bien no han dado todavía señales de tener un destino en la historia universal.

La historia universal prosigue su marcha hacia delante: los **grandes hombres** de la historia se apoderan de lo universal y lo hacen su propio fin, de modo que al realizar sus ambiciones realizan al mismo tiempo el fin que corresponde al concepto más elevado del Espíritu. Las pasiones singulares de los héroes de la historia universal –Teseo, Alejandro Carlomagno, César, Napoleón- traen una nueva época por la astucia de la Providencia, o sea que trabajan al servicio de unos propósitos superiores a los suyos propios.

Los grandes hombres (en *Filosofía de la historia*) o los **héroes** (en *Filosofía del derecho*), persiguiendo su propio interés y satisfacción personal son, a la vez, los "medios y el instrumento de algo superior y más amplio, de algo que ellos ignoran y que realizan en forma inconsciente". Estos hombres son –repetimos- el instrumento del espíritu universal, porque lo que ellos consideran su interés particular es la aspiración inconsciente de todos los hombres, por eso "los pueblos se reúnen en torno a su estandarte [o sea del gran hombre]".

En este sentido se creyó que Hegel predicó una doctrina inmoral del poder político pues, sin duda, los héroes violan los códigos éticos de su tiempo, pero su motivo no es nunca el auto-interés sin más. Hegel no afirma que el poder sea derecho, sino que –en última instancia- el derecho es poder. Además, los héroes apenas disfrutan de alguna felicidad y su única recompensa es la fama; de todos modos, Hegel no está enseñando ninguna doctrina práctica, sino interpretando la historia.

¿El final de los tiempos?

Podemos encontrar algunas frases en las que Hegel parece estar diciendo que este mundo germánico es ya un mundo completamente definitivo. Pero también pueden encontrarse otros párrafos en los cuales no parece creer en la llegada del final de los tiempos. Hacia el término de sus lecciones sobre la historia observa Hegel: "Hasta aquí ha llegado la conciencia", una frase que no sugiere que las puertas del futuro estén cerradas. Por otro lado, un famoso pasaje del prefacio a la *Filosofía del derecho* afirma que

> Todo individuo es hijo de su tiempo; y así también la filosofía es su propia época aprehendida en pensamiento. Y es tan insensato pensar que cualquier filosofía puede anticiparse a su propio tiempo, como que un individuo pueda dejar atrás su propio tiempo.

El famoso párrafo sobre el búho de Minerva, al comienzo de la *Filosofía del derecho*, el texto más citado de Hegel que parece no haber sido comprendido, indica que el espíritu se apresta a dar un nuevo paso, no que se haya terminado la historia o la filosofía. Por otro lado, es un claro ataque a la utopía: el cronista anota el presente

inmediato tal como lo ve; el historiador reflexivo interpreta el registro compilado del pasado; finalmente, el filósofo interpreta el pasado como proceso superado en el resultado y, por tanto, como un presente en cierto sentido intemporal, pero no como un presente en el que también el futuro está superado.

Hegel concluye su curso sobre la historia de la filosofía con las siguientes palabras: "*Hasta este punto* ha llegado actualmente el espíritu del mundo... La serie de las formas del espíritu concluye así *por el momento*..." (el subrayado es nuestro); con lo cual afirmamos que no puede haber creído que no había más nada que hacer en el mundo y que todo estaba acabado. En otras palabras, no puede hablarse del fin de la historia. Una vez que algo es comprendido implica que ha dado todo lo que podía dar, y esta vieja forma ha de ser superada y tender hacia una nueva realidad, por eso afirma en la *Filosofía del derecho*: "La realización de un proceso en el cual el espíritu se capta es a la vez su alienación y su transición hacia otro" (# 343).

Otra lectura de Hegel: Kojève y Fukuyama

Una lectura de Hegel hace hincapié en que todo en la historia es un constante intento de realizar y actualizar los principios de la libertad en el Estado y la razón en la historia, pero sin un fin, un finalizar, sino como un "horizonte infinito" en un futuro impredecible. El "fin", la teleología de la historia es el desarrollo del Estado y el aumento de la libertad del hombre, pero la historia no siempre va en una línea hacia adelante, puede zigzaguear y hasta retroceder. En este sentido el concepto de fin no es un absoluto, es dialéctico, no es algo fijo hacia lo cual tendemos, sino algo como la misma dialéctica: en constante movimiento.

Pero hay otras lecturas y visiones del pensamiento de Hegel, como la de **Alexandre Kojève**, un emigrado ruso que dictó una serie de seminarios muy influyentes en París en la década de 1930, habiendo tenido a Jean-Paul Sartre y Raymond Aron entre sus alumnos.

El espíritu es tiempo, pero el saber absoluto supera la temporalidad, con lo cual se reconcilia la historia con la verdad, en sí, intemporal. La posibilidad de esta unión solamente se da cuando la historia del espíritu del mundo llega a su término; estadio que –según Kojève- se caracterizaría por el advenimiento del "Estado universal y homogéneo", que sería el Imperio napoleónico, y por la culminación de la filosofía alemana en el sistema de Hegel. Este resultado se sintetizaría en el último párrafo de la *Fenomenología del espíritu*:

> *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente
>
> *del cáliz de este reino de los espíritus*
>
> *rebosa para él su infinitud.*
>
> [Cita modificada de versos de Schiller]
>
> [Hegel: 1966, 473].

Para Kojève, la *Fenomenología* "es una antropología genética e histórica: ella describe al hombre en su devenir; ella lo describe tal como él se crea a sí mismo en y por la historia universal, mejor dicho en tanto que ella es la historia universal" (Kojève: 1947, 417). En otras palabras, habría una especie de antropología histórica, encaminada a través de este proceso hacia su último y supremo avatar: llegar a ser espíritu absoluto. Con el saber absoluto se habría alcanzado la meta que implica "el fin de la historia".

El Estado universal y absoluto está encarnado en el Imperio de Napoleón y sería un Estado final que implica el fin de la historia de acuerdo a la interpretación de Kojève. Lo que es cuestionable "es que el imperio napoleónico sea una realización del Estado universal como Estado final" (Astrada: 1969, 47). Hay una correspondencia entre el realizador (Napoleón) y el revelador (Hegel), entre la acción (universal) y el saber (absoluto). Napoleón fue el heredero de la Revolución Francesa y contribuyó al afianzamiento del nuevo orden burgués, abriendo el camino para que se extienda en Europa y el mundo. Pero este personaje y este Estado es tan sólo un fugaz instante de un largo proceso histórico.

La postura de Kojève es errónea pues cancela al tiempo, a la historia y a la dialéctica misma. Hegel no niega el futuro y su idea es que el futuro no puede ser creado ni la filosofía puede predecirlo. El fin de la historia "no tiene el sentido de culminación y acabamiento de la historia como lo interpreta Kojève" (Astrada: 1969, 55). Para Kojève, el fin de la historia está marcado por el advenimiento del saber absoluto, la cesación de la acción, la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas (Kojève: 1947, 435).

Esta distorsionada interpretación de Hegel lo lleva a Kojève a concluir que el fin de la historia es una superación temporal de la misma y el gran error reside en considerar que la superación del tiempo remata en una detención de la historia, gracias a la cual toda la humanidad accedería a una satisfacción definitiva. Este último tiempo "sería el resultado de un saber absoluto, inerte e intemporal, que transforma a la sociedad humana –en las palabras del filósofo argentino Carlos Astrada- en una piara de cerdos bien alimentados y *satisfecha*, para decirlo sin eufemismos [...] una consecuencia gratuitamente errónea y desconsoladora..." (Astrada: 1969, 57).

En la equivocada interpretación de Kojève se pasa por alto un concepto fundamental de la *Fenomenología del espíritu*: que lo absoluto es un resultado que ha surgido históricamente y que lo absoluto, como saber del espíritu, es la totalidad de lo finito, no una detención, por acabamiento y culminación del proceso histórico, por la cual cesaría el devenir y la dialéctica, congelándose el futuro en una intemporalidad inerte.

Francis Fukuyama, estadunidense, era funcionario del Departamento de Estado cuando publicó el artículo que lo hizo famoso en el verano boreal de 1989: "¿El fin de la historia?", poco antes de la caída del Muro de Berlín. Indudablemente, gran parte del revuelo que produjo su artículo se debió a sus vinculaciones con el poder. Proclama el fin de la historia debido a la victoria de la democracia de libre mercado que coincide con el "estilo de vida estadounidense", debido al "agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental", o bien "la universalización de la democracia liberal como forma final del gobierno humano". Por ello recalcamos que la batalla de Jena no señaló el fin o la conclusión de la evolución histórica del hombre.

La noción del fin de la historia no es algo original, habiendo sido Karl Marx su más conocido propagador –de acuerdo a Fukuyama-, y creía que la dirección del desarrollo histórico "llegaría a su fin sólo con el logro de una utopía comunista que resolvería finalmente todas las contradicciones anteriores. Pero el concepto de la historia como un proceso dialéctico con un comienzo, un curso medio y un fin fue tomado prestado por Marx de su gran predecesor alemán, Georg Wilhelm Friedrich Hegel".

El bagaje intelectual contemporáneo incluye la noción de que la humanidad ha progresado a través de una serie de etapas primitivas de conciencia hasta el presente, siendo etapas que corresponden a formas concretas de organización social (tribal, esclavista, teocrática, democrática, etc.). De acuerdo a Fukuyama, "Hegel creía que la historia culminaba en un momento absoluto, un momento en el cual devenía victoriosa una forma final, racional, de sociedad y Estado".

Para Fukuyama, Hegel es conocido como el precursor de Marx y ha sido distorsionado por el marxismo. Quien lo ha salvado de estas interpretaciones erróneas en Francia, de acuerdo a Francis Fukuyama, fue Kojève, quien consideraba que la batalla de Jena (1806) marcó el fin de la historia porque fue en ese punto en que la vanguardia de la humanidad actualizó los principios de la Revolución Francesa de la libertad y la igualdad.

Kojève consideraba, entonces, que desde 1806 los principios básicos del Estado democrático liberal no podían ser mejorados: este Estado que emerge al fin de la

historia es liberal en la medida en que reconoce y protege la libertad individual de los hombres; y democrático, en la medida en que existe sólo con el consenso de los gobernados. Para Kojève, este "Estado homogéneo universal" encontró corporización real en los países de Europa occidental de posguerra, que comenzaban a resolver todas las contradicciones anteriores y a satisfacer todas las necesidades humanas.

Fukuyama, basándose en Kojève, afirma que la historia terminó en 1806, que la evolución ideológica de la humanidad finalizó en los ideales de la revolución norteamericana o francesa, en la democracia liberal: "su verdad teórica es absoluta y por lo tanto no puede ser mejorada". El fin de la historia está garantizado por la abundancia que ofrece una moderna economía de libre mercado. Por eso Fukuyama resume al Estado homogéneo universal "como democracia liberal en la esfera política combinada con un fácil acceso a video-caseteras y estéreos en lo económico"; siendo así que el fin de la historia no es más que la "solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores".

En síntesis, la lectura de Fukuyama a partir de Kojève es parcial y distorsionada: como vimos la dialéctica de la historia de Hegel no es una estructura simplista y lineal. Por otra parte, la interpretación que hace Fukuyama de Hegel es errónea y deformante, resucita el mito eurocéntrico afirmando el triunfo de la democracia liberal y el fin de la historia. Revive el mito de la superioridad de Occidente camuflando la realidad con la filosofía hegeliana a través de Kojève. Fukuyama, en palabras de María Cristina Reigadas, "hace terrorismo ideológico: clausura la historia, niega el futuro y afirma que no hay novedad posible en ella. Afirma dogmáticamente, sin dejar resquicios para la duda".

Lo que pareció ser un panfleto del Departamento de Estado del país más poderoso del mundo, resulta aún más patético porque Bush (padre) no es Napoleón, ni Fukuyama es Hegel. Peor aún es la tesis superadora -desde la perspectiva hegemónica- del fin de la historia, que es el choque de las civilizaciones, tema que dejaremos para otra oportunidad.

Bibliografía

ASTRADA, Carlos (1969): *Dialéctica e Historia. Hegel – Marx* (Buenos Aires: Juárez).

DRI, Rubén (2000): "La filosofía del Estado ético" en BORON, Atilio A. (comp..): *La filosofía política moderna* (Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA).

DRI, Rubén (1991): *Revolución burguesa y nueva racionalidad* (Buenos Aires: Biblos).

FUKUYAMA, Francis (1990): "¿El fin de la historia?" en *Doxa. Cuadernos de ciencias sociales*. Buenos Aires: año I, número 1; otoño 1990 . Páginas 3-12.

HEGEL, G.W.F. (1966): *Fenomenología del espíritu* (México: 1966).

HEGEL, G.W.F. (1993): *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).

HEGEL, G.W.F. (1982): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).

KOJÈVE, A. (1947): *Introduction a la lecture de Hegel*. *Lecons sur la Phenomenologie* (París: Gallimard).

MURE, G.R.G. (1984): *La filosofía de Hegel* (Madrid: Cátedra).

REIGADAS, María Cristina (1991): "Prólogo" de ZAGARI, Ana *et al*.: *El fin de la historia: nuevo nombre del liberalismo* (Buenos Aires: Biblos).

SERREAU, Rene (1964): *Hegel y el hegelianismo* (Buenos Aires: EUDEBA).

VÁRNAGY, Tomás (1993): *Teoría política y social II* (Buenos Aires, UBA XXI). Autor del desarrollo de los contenidos.

WEIL, Eric (1970): *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Nagelkop).

Sobre *La Mandrágora* de Maquiavelo

Gabriela María Acosta y Ana Laura Lozano

Y si esta materia os parece indigna,
Por ser asunto muy liviano,
Para un hombre que parece grave y sabio,
Perdonarlo por esto: que se las ingenia,
Con estas fantasías vanas,
Para hacer su tiempo triste algo más suave,
Porque no encuentra sitio
Hacia donde volver la cara;
Puesto que le han vedado
Que muestre con otras empresas de mayor esmero
Y no encuentra premio para sus desvelos.

Nicolás Maquiavelo, *La Mandrágora*, Prólogo.

El entendimiento de que el estudio de todo régimen político no puede eludir la reflexión sobre el hombre y sobre las relaciones *entre* los hombres, y la presunción de la existencia de puntos de cruce entre las prácticas estéticas y las prácticas políticas -considerando estas últimas como continuidad o ruptura de relaciones sociales-, constituyen el punto de partida para el ensayo que presentaremos a continuación.

Nicolás Maquiavelo sostuvo en *Discurso o diálogo entorno a nuestra lengua* que el propósito de la comedia es situarnos "frente a un espejo de una vida privada[246]", y ejemplificó esta idea, con admirable lucidez, en *La Mandrágora*. Valiéndonos entonces de esta afirmación sobre la comedia como espejo de lo privado, intentaremos alejarnos de los estudios que ubicaron a dicha obra en el espacio de la política, y la concebiremos como el escenario propio de las relaciones particulares entre los hombres, teniendo en consideración para nuestra interpretación la propuesta teórico-política

[246] Machiavelli, Niccolò: *Discorso o dialogo intorno a nossa lingua*, Volumen 10 de Vulgares eloquentes, Padua. Antenore. 1982. Versión digitalizada. (Traducción propia).

expuesta por el florentino en *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* y en *El Príncipe*.

El presupuesto antropológico al que Maquiavelo recurrió para pensar la política se pone en movimiento en La Mandrágora:

> …quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente; y aunque alguna maldad permanezca oculta por un tiempo, por provenir de alguna causa escondida que, por no tener experiencia anterior, no se percibe, siempre la pone al descubierto el tiempo.[247]

Ya desde el prólogo de la pieza teatral se pone en evidencia que las características atribuidas a los hombres son consistentes con las expuestas en los textos teóricos del autor. Dicho planteo antropológico no es tal en términos ontológicos, sino que se centra en el plano de la acción. Cuando Maquiavelo sugiere a quien quiera fundar una república que debe presuponer que todos los hombres son malos, sortea la discusión sobre la naturaleza humana; su interés no se centra en la esencia del hombre, sino en su accionar. Su razonamiento es práctico. Al respecto, Schmitt cita en su libro *El concepto de lo político*, una frase de Dilthey que ilustra el modo en el que entendemos la concepción del hombre propuesta por Maquiavelo:

> El hombre para Maquiavelo no es malo por naturaleza. Algunos de sus pasajes parecen decir esto. Pero él quiere sólo expresar la idea de que el hombre tiene una inclinación irresistible a deslizarse desde la codicia hasta la maldad si nada se le opone: animalidad, instintos, afectos, son la esencia de la naturaleza humana.[248]

En La Mandrágora pareciera subyacer la intención de Maquiavelo de retratar irónicamente el comportamiento humano de su época, exponiendo las pasiones,

---

[247] Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid. Alianza Editorial/Emecé. 1996. Libro I, Capítulo 3, Pág. 37.
[248]Schmitt, Carl: *El concepto de lo político,* Madrid. Alianza Editorial. 2009.

flaquezas y debilidades de los hombres. El florentino no teoriza ni da lecciones sobre cómo debería funcionar la sociedad, sino que exhibe con toda crudeza sus males. Así azota a dos instituciones -la familia y la iglesia- y devela el más desvergonzado interés que moviliza a los personajes, poniendo de manifiesto que el único objetivo que prima es la satisfacción de los propios deseos. Esta revelación da cuenta de su clara comprensión de los mecanismos sociales de la época, los cuales no reprende, sino que contrariamente -y a modo de diagnóstico- presenta como meros hechos objetivos desde los que posteriormente se aproxima a la política.

En el prólogo de la comedia, la afirmación "…Cómo en el presente siglo se pervierte a la virtud de antaño..."249 inaugura el tono crítico de la obra. De modo irreverente, el florentino se ríe y hace reír mediante ciertos excesos que no se encuentran en sus obras teóricas.

La obra, que se cree fue escrita en 1518 y estrenada en Florencia en 1520, tiene una estructura sencilla. Son cinco actos, precedidos cada uno por una canción que, del mismo modo como sucede en las obras latinas, ambienta la acción que se está desarrollando.

Los personajes principales de La Mandrágora son "una joven discreta… un amante aturdido, un doctor poco astuto, un fraile vividor, (y) un gorrón, predilecto de la malicia"[250]. El argumento de la obra es simple, aunque no por ello de fácil anticipación. La trama comienza con un joven, Calímaco, que una tarde de ocio al discutir con unos amigos si las mujeres más hermosas son las italianas o las francesas, escucha loas de Lucrecia. La curiosidad avivó su deseo de ver y conquistar a tan hermosa y casta mujer, y habiéndose enamorado más por capricho que por sentimiento, se presenta como dispuesto a todo para conseguir a su amada. Con ese fin elabora, junto a Ligurio un antiguo casamentero, una farsa para engañar a Messer Nicia, el viejo y poco avispado marido de Lucrecia. Dice Ligurio sobre Nicia: "No creo que haya en el mundo hombre

---

[249]Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora"-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 188.

[250] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora"-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 188.

más necio que éste y, sin embargo, ¡cómo lo ha favorecido la fortuna![251]" Para lograr su fin, Calímaco y Ligurio cuentan con la ayuda de tres personajes de distinta relevancia, Fray Timoteo, Sostrata, la madre de Lucrecia, y Siro, el criado de Calímaco.

Para intentar una descripción en profundidad de las relaciones que se entablan entre los personajes de la obra, parece conveniente destacar algunas cuestiones sobre la caracterización de los hombres presentes en los escritos teórico-políticos del autor.

En *Discursos* Maquiavelo plantea que "en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo (…)"[252], exponiendo de este modo la existencia de dos grupos con propósitos en tensión, de dos partes opuestas, de una pluralidad constitutiva de la ciudad, de la existencia del conflicto como premisa para el pensamiento político de la ciudad. No enfocaremos nuestra atención en el análisis de las relaciones políticas entre esa multiplicidad, cuyos resultados están expuestos en *Discursos* cuando el efecto es la libertad, entendida como no-dominación, y en *El Príncipe* cuando el resultado es la dominación, sino en los atributos e identidades de los grupos.[253]

Como un atributo distintivo de los grupos se menciona el elemento cuantitativo: es característico del pueblo el ser muchos y de los grandes el ser pocos. Éstos últimos a pesar de ser pocos se nombran en plural porque son diferentes entre sí y pasibles de ser individualmente distinguidos. Calímaco y Messer Nicia, si bien son hombres pertenecientes a un mismo *grupo* son claramente diferenciables. Lo que los hace ser parte de los Grandes son los recursos con que cuentan, *las riquezas y los honores* que pueden utilizar para sus causas particulares. Esa disposición de medios para la acción los hace poderosos y les permite manipular a otros hombres con miras a la consecución de sus planes, ya sea conseguir el amor de una mujer o conseguir descendencia.

---

[251] Ídem. Pág. 193.

[252] Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid. Alianza Editorial/Emecé. 1996. Libro I, Capítulo 4, Pág 39.

[253] De la lectura de *"La Desunión, o la República como Régimen de No-Dominación"* de Ernesto Funes se desprende la descripción sobre los grupos y los humores que se plantea en el presente trabajo.

El poder de los Grandes es, en rigor, un poder social, derivado de sus atributos sociales particulares, de la disponibilidad de recursos sociales –tanto materiales como simbólicos-, de aquello que los hace ser lo que son en la sociedad. Sus inclinaciones ambiciosas y soberbias los caracterizan, y remiten directamente a su identidad. El espíritu de este grupo es *dominar*, en contraposición al deseo de no-ser dominados propio del pueblo. Estos humores enfrentados evidencian la lógica particularista de las relaciones sociales, de las que da cuenta Maquiavelo. En el plano de las identidades, fundadas en el interés social, lo que prima es la rivalidad de los grupos. Y esa rivalidad está presente a su vez entre los Grandes, y constituye uno de los motores de La Mandrágora.

Otro de los motores de la obra, que podría plantearse como columna vertebral de la misma, es el engaño; mediante su uso cada personaje aspira a conseguir sus objetivos. En la canción presentada en esta comedia, Maquiavelo elogia su utilidad: "¡Qué agradable es el engaño, que lleva a un fin tan anhelado!"[254]

Calímaco y Ligurio engañan a Messer Nicia, Siro actúa como su cómplice, Ligurio engaña a Fray Timoteo, y éste a su vez le miente a Lucrecia y a su madre; y Lucrecia, a su vez, engaña a Nicia, e incluso éste cree que engaña a un transeúnte, que era Calímaco. Maquiavelo exhibe así, en la interacción de estos personajes arquetípicos, su concepción sobre la naturaleza humana.

El florentino observa con agudeza el accionar de los hombres y concluye que estos son "…ingratos, inconstantes, falsos y fingidores, cobardes ante el peligro y ávidos de riqueza…"[255], y así, evidenciando una doble moralidad, se revelan los protagonistas de la comedia. Ligurio, como artífice de la idea que permite alcanzar el final deseado, es un personaje que mantiene en todo momento un doble rostro; disimula su intención ante Messer Nicia, y muestra su verdadera actitud a Calímaco, de quien

[254] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora"-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 211.
[255] Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe.* Barcelona. Planeta-De Agostini. 1995. Capítulo XVII, Pág. 116.

acepta el encargo movido por la riqueza. Y Calímaco, por ejemplo, se muestra astuto, desconfiado, y como un hombre al que no le gusta ser engañado, aunque engaña simulando ser algo que no es con miras a la consecución de su meta.

El engaño se extiende hasta el mundo eclesiástico a través del personaje de Fray Timoteo, quien es un hombre astuto, ambicioso y cómplice en la trampa -no duda en mentir hipócritamente de ser preciso-. Si bien es conciente de que ha sido engañado -a diferencia de Nicia que cae en el engaño por su simplicidad-, el fraile estima que le conviene seguir siendo parte de la farsa con miras a la recompensa posterior. El monólogo del fraile, en la escena novena, exhibe con claridad que quien triunfa es el que logra cumplir su objetivo sin considerar el medio que emplee:

> Yo no entiendo quién engaña a quién. Ese crápula de Ligurio vino con aquella primera historia para tentarme y para, si yo la aceptaba, inducirme más fácilmente a ésta; si yo no aceptaba aquélla, no me hubiera contado ésta para no descubrir sus planes inútilmente; y la otra, que era falsa, les llevaba sin cuidado. La verdad es que me han engañado; no obstante, de este engaño sacaré bastante provecho. Messer Nicia y Calímaco son ricos, y a cada uno por distintas razones se le puede sacar mucho dinero; es mejor que el asunto se mantenga secreto, pues les importa tanto a ellos como a mí que no se divulgue. Sea como sea, no me arrepiento.
>
> Además es cierto que no dudo que haya dificultades, pues Madonna Lucrecia es prudente y buena pero yo la engañaré justamente por el lado de la bondad. Y todas las mujeres, al final, tienen poco seso y son cortas de entendimiento; y apenas aparece una que sabe hablar, presume de ello pues en tierra de ciegos el tuerto es rey. Ahí viene con su madre, que es una golfa, y que me ayudará mucho para conseguir mis propósitos[256]

Nicolás Maquiavelo valora positivamente el rol que puede cumplir la religión, en tanto reconoce su utilidad "…para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe,

[256] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora"-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 208.

mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos…"[257]; al mismo tiempo que apunta contra la Iglesia de Roma y denuncia que "…no puede haber mayor prueba de la decadencia de esta religión que ver cómo los pueblos que están más próximos a la iglesia de Roma (…) son los menos religiosos"[258]. Asimismo es sumamente crítico con los curas, a quienes les atribuye la causa de "habernos vuelto irreligiosos y malvados"[259]. Al respecto, dice Maquiavelo a través de Nicia: "Te contaré que uno de esos frailes sotanudos comenzó a rondarla, de modo que ella no quiso volver. Es malo, ¿no?, que quienes deben dar el buen ejemplo tengan semejantes mañas. ¿No es así?"[260]. Y también en voz de Calímaco advierte sobre ciertos vicios que caracterizan a los eclesiásticos: "¡Oh, estos frailes! ¡Conoces a uno y los has conocido a todos!"[261].

El florentino encarna y satiriza la situación clerical en la figura del fraile confesor de Lucrecia. El hecho de que Fray Timoteo utilice su posición y se valga de un engaño para convencer a Lucrecia, advierte que la corrupción está presente en la Iglesia. La vida cotidiana de la Iglesia que conoce Maquiavelo está atravesada por el dinero; allí la absolución de los pecados y la salvación se ligan a transacciones económicas (sea en forma de limosna, donativos y otros menesteres).

El uso de la religión para fines particulares se hace explícito en La Mandrágora en palabras del fraile: "Así sea, en nombre de Dios. Haré lo que queréis, y que todo sea por Dios y por la caridad. Decidme cuál es el monasterio, dadme la poción y, si os parece, aquel dinero; así podré comenzar a hacer algún bien"[262].

Es precisamente la escena en la que se juega el núcleo de la obra, donde la caracterización de la corrupción que atraviesa a la Iglesia se evidencia con

---

[257] Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio,* Madrid. Alianza Editorial/Emecé. 1996. Libro I, Capítulo 11.
[258] Ídem.
[259] Ídem.
[260] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora*"*-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 203.
[261] Ídem. Pág. 216.
[262] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora*"*-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000, Pág. 206.

grandilocuencia. Sin la aceptación de la limosna que Ligurio le ofrece de parte de Messer Nicia a Fray Timoteo, la trama habría resultado trunca.

En *El Príncipe*, Maquiavelo expone que los hombres actúan de diversas maneras para alcanzar sus objetivos, uno de los cuales es la riqueza: "unos con miedo, otros con fuerza, unos con violencia, otros con astucia, unos con paciencia, otros con la cualidad opuesta, y aunque todos pueden llegar a alcanzarlos, emplean métodos distintos"[263]. En *La Mandrágora* se pone de manifiesto la importancia que la posesión de riquezas asume para los hombres de esa época en el tipo de recompensas a que aspiran gran parte de los personajes para hacer lo que se les encomienda en el transcurso de la trama. Tal es el caso de Fray Timoteo:

> CALÍMACO: El fraile, ¿la convenció?
>
> LIGURIO: Lo hizo.
>
> CALÍMACO: ¡Oh, bendito fraile! Rezaré siempre a Dios por él.
>
> LIGURIO: ¡Mira tú! ¡Como si Dios dispensara el mal como el bien! El fraile querrá algo más que oraciones.
>
> CALÍMACO: ¿Qué querrá?
>
> LIGURIO: Dinero.[264]

Cabe recordar que la disponibilidad de riqueza, redunda en poder social; y que los hombres entran en desgracia, como Ligurio, cuando se empobrecen. La riqueza es tan relevante para definir a una persona, que Ligurio considera inapropiado que Calímaco elija la opción de ir a los baños para conocer a Lucrecia pues:

> Tú sabes que a esos baños va una gran variedad de gente, y podría aparecer un hombre a quien le gustase Madonna Lucrecia tanto como a ti, que fuese más rico y agraciado que tú, que tuviese más ingenio; de modo que corremos el riesgo de esforzarnos para que otros saquen beneficio y además que la

[263] Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe.* Barcelona. Planeta-De Agostini. 1995. Capítulo XXV, Pág. 156.
[264] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora*"*-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 212

> competencia ponga la cosa más difícil, o ella, cuando se amanse,
> se brinde a otro y no a ti[265].

Tanto el lugar de preeminencia que ocupa la riqueza, como la liviandad con que se toma la mentira, constituyen síntomas de la corrupción que Maquiavelo observa en su época. En *La Mandrágora* estos elementos se manifiestan como propios del espacio privado, pero pueden revelarse en el espacio público dependiendo del régimen que se instituya. Cuando Ligurio les explica a Calímaco y Nicia que el modo de convencer a Madonna Lucrecia es a través de su confesor; Calímaco pregunta "¿Quién se arreglará con el confesor?", Ligurio responde: "Tú, yo, el dinero, nuestra astucia y picardía y la codicia de él". Estos son los medios y fines expuestos en La Mandrágora, son las flaquezas y ruindades de los personajes que permiten que el plan de Ligurio se concrete.

Esos son los atributos propios de los hombres y, bajo la salvaguardia que le permitió la comedia, Maquiavelo realizó una crítica de su realidad, la puso al desnudo de manera despiadada y desarrolló una sátira magnífica de la vida privada de su época. Y esos atributos, son las condiciones que deben ser tenidas en cuenta en el plano de la política.

Al comenzar nuestro trabajo sostuvimos que compartimos las ideas que conciben la existencia de una relación entre el pensamiento trágico y el pensamiento político, ya que ambos tratan al conflicto como su elemento constitutivo. El conflicto es la realidad de la política, su *factum*, escribe Eduardo Rinesi en *Política y Tragedia*, y la tragedia, podríamos decir, estetiza el conflicto –político-; no existe tragedia sin conflicto. Y el reconocimiento de este vínculo permitiría que el conjunto de claves de comprensión, propio del mundo de la tragedia, resultase valioso para un pensamiento de la política que se proponga pensarla como atravesada por un antagonismo. Así también, creemos que la forma en la que Maquiavelo expone en La Mandrágora los modos de proceder de los hombres en el espacio privado resulta de sumo interés para entender las relaciones entre particulares, debido a la autenticidad de los vínculos y el

[265] Maquiavelo, Nicolás: "La Mandrágora"-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000. Pág. 193.

mundo ético que expresa. Son esos mismos hombres los que participarán de la acción política.

Creemos que pensar en clave teoría política implica llegar hasta las fronteras de lo político y captar la relación con aquello no-político. Por ello, la lectura y el análisis de obras que no son textos de teoría política, constituyen un aporte por demás significativo a la reflexión teórica política.

Bibliografía

Textos de Maquiavelo:

- MAQUIAVELO, Nicolás: *Discorso o dialogo intorno a nossa lingua*, Volumen 10 de Vulgares eloquentes, Padua. Antenore. 1982. Versión digitalizada.

- MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Madrid. Alianza Editorial/Emecé. 1996.

- MAQUIAVELO, Nicolás: *El Príncipe*. Barcelona. Planeta-De Agostini. 1995.

- MAQUIAVELO, Nicolás: "La Mandrágora*"*-apéndice *en:* VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000.

Bibliografía general:

- FUNES, Ernesto: *La Desunión. República y no-dominación en Maquiavelo.* El Palomar. Editorial Gorla. 2004.

- RINESSI, Eduardo: *Política y Tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo.* Buenos Aires. Ediciones Colihue. 2005.

- SCHMITT, Carl: El concepto de lo político, Madrid. Alianza Editorial. 2009

- VÁRNAGY, Tomás (compilador): *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo,* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2000.

El gaucho argentino: la lucha por su significación en la construcción de la *identidad nacional*

Enrique Diacovetzky

Introducción

¿Qué relevancia podría tener para la política la figura mítica de un personaje típicamente argentino, con sus peculiaridades, su historia, sus costumbres y su literatura? El gaucho argentino, supuesto referente de un pasado glorioso que se preserva en las entrañas de nuestra identidad, sobrevive en el interior del país como símbolo de un sector social que se tiene a sí mismo como origen y fundamento étnico de la patria.

Aquella inmensa (auto)apreciación lleva inserta en su propio seno una serie de interrogantes que no parecen poder resolverse tan ligeramente: ¿se puede hablar de la existencia de una figura típicamente argentina?; ¿supone hablar de una esencia o de una construcción histórico-cultural?; ¿por qué el gaucho?; ¿por qué la referencia a la política como aquella disciplina que nos podría permitir desentrañar estos cuestionamientos que parecieran ser más bien culturales?

Un repaso desde algunos autores representativos de la literatura política argentina, concebida como forma de intervención militante en la construcción de la realidad, es un modo de adentrarnos en las luchas de antaño desde el pensamiento mismo de los actores en pugna –y por consiguiente, sus cosmovisiones, sus posicionamientos ideológicos-, que podría conducirnos a develar el proceso de constitución de nuestra república, y de la propia conceptualización de eso que puede denominarse *ser argentino*.

Eso intenta ser este ensayo: una lectura particular que busca abocarse a algunos de los problemas que supone la institución de la nación Argentina, a través de la lucha

simbólica que se dio en torno a los diversos significados –y sus consecuencias- de la figura del gaucho argentino.

Sarmiento

La primera lectura en relación con la figura del gaucho se corresponde con la época en la que Juan Manuel de Rosas, referente del partido federal, gobernaba la (aún inconclusa) *República Argentina* a través de pactos con caudillos del interior, en oposición al partido unitario que buscaba re-instituir la llamada *Provincias Unidas del Río de la Plata*.

Domingo Faustino Sarmiento, escritor, periodista y político unitario (entre otras muchas actividades que lo definieron), hubo de exiliarse del país, al igual que muchos otros unitarios, para escapar de lo que él denominaría: una tiranía "sin rival hoy en la tierra", en la que se disputaba la provincialización contra la federalización de los ingresos de la aduana del puerto de Buenos Aires; el avance o el retroceso de las ideas importadas de Europa (la *europeización* frente a la *americanización*); y la forma en que este territorio aún en ciernes se insertaría o no en el nuevo mercado capitalista internacional.

Tierra de ideas y producción atrasadas, según Sarmiento, por el efecto tanto del desierto, la herencia española, la inquisición y los salvajes que lo habitan. El país debía reconstituirse para insertarse en el camino de la civilización y el progreso que ya coexistían en los centros urbanos –particularmente la ciudad de Buenos Aires- con la barbarie del interior; y en continuo contacto con las ideas renovadas de libertad, igualdad y desarrollo económico liberal que llegaban a través del comercio con la Metrópolis. Civilización y Barbarie, y un "desierto" que se interpone como un obstáculo al desarrollo. Desierto que impide la propagación de las ideas de la revolución de 1810 –según Joaquín V. González en su *Juicio del siglo*-, dada las lejanías inaccesibles. Pero desierto, también, que es origen del carácter del hombre argentino: inculto, ocioso, e incapaz de educarse.

Víctimas tanto del indígena como de los animales propios de la zona; los hombres de la campaña vivían en la inseguridad, resignados a la muerte violenta. A su vez, el criollo, heredero del cruce de los primeros españoles con los indígenas, desdeñó el comercio con el interior y el uso de los ríos como medios de propagación del progreso. El gaucho, objeto del presente ensayo, es también producto de la pampa. Sarmiento lo describe del siguiente modo: "Sin ninguna instrucción, sin necesitarla tampoco, sin medios de subsistencia, como sin necesidades, es feliz en medio de su pobreza y sus privaciones, que no son tales para quien nunca conoció mayores goces ni extendió más alto sus deseos". Incapaz de cultura e inteligencia, el gaucho no posee propiedades ni es hábil para el trabajo.

El neófito país, necesariamente unitario por determinación de su geografía, estaba para el autor destinado a civilizarse y devenir potencia mundial, tal como ya lo había hecho Buenos Aires en el corto plazo de diez años. La barbarie del interior –indígenas y gauchos caudillos que se oponían a perder autonomía en sus respectivas comunidades o provincias- debía ser exterminada y reemplazada por inmigrantes europeos que, cultos, morales, laboriosos, pero sobre todo, disciplinados, traerían al desierto la ciencia y la industria que permitiría cultivar el suelo y desarrollar la patria.

El terror era el instrumento del caudillo –en palabras del escritor sanjuanino- y Rosas era su exponente máximo: era un enviado de las provincias para expandir su ignorancia a todo el territorio argentino. El instinto de gaucho va a tornar al caudillo de Buenos Aires un estorbo para la introducción del espíritu europeo, y será a la vez, germen de la civilización americana: "esa idea de nacionalidad, que es patrimonio del hombre desde la tribu salvaje, y que le hace mirar con horror al extranjero".

Sarmiento presenta en su *Facundo* una tipología de los gauchos. Distingue al rastreador, del baqueano, y a éstos, del gaucho malo y del gaucho cantor. Va a ser al gaucho malo –el riojano Facundo Quiroga y su heredero, el estanciero de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas- contra quienes dirige su escrito. Dos particularidades del español continúan en esa etnia característica de la Argentina: la guitarra y el cuchillo; y del indígena, del cual también es sucesor: la devoción por, y destreza con el caballo. Vive de lo que encuentra y siente desprecio por el hombre civilizado. Es perseguido por

la justicia y está “divorciado de la sociedad, (y) proscripto por las leyes”. No lo considera ni bandido ni salteador, aunque asegura que éste encuentra en el robo su profesión, y en el tráfico, su ciencia. Roba caballos a pedido, y tiene por destino ser malhechor o caudillo. La justicia que ejerce es arbitraria, ya que “su conciencia o sus pasiones lo guían, y sus sentencias son inapelables”: nada puede ser resultar más ignominioso ante el desarrollo de la Razón que ilumina a las grandes potencias europeas.

Hernández

Algunos años más tarde José Hernández escribirá en dos partes su poema *Martín Fierro*, en el que responde y critica la política de las elites criollas en relación con el gaucho. En él narra los infortunios de Fierro, sus dos hijos, y su amigo Cruz. Perseguidos por la justicia, obligados a luchar batallas que no eran las propias y condenado a la miseria, es el relato de la exterminación –o su denuncia- de ese personaje peculiar de nuestra tierra, que no tiene más lugar en esa nueva sociedad que su pronta desaparición.

El gaucho para Hernández no es malo sino mártir. Hombre de trabajo, sencillo en sus costumbres, tiene a la libertad que le ofrecen los grandes espacios de la pampa como horizonte. Perseguidos por defenderse, se pone a los gauchos “ante la cruel necesidad de convertirse primero en ladrones y después en cadáveres”, en consonancia con la denuncia del cristiano Tomás Moro, con ya 300 años de vigencia, ante la condena injusta y fútil de miles de campesinos ingleses a la horca por verse expulsados de sus terrenos como producto de los cercamientos que impulsaba con su violencia y legislación la monarquía de ese país. El mismo futuro acecha al gaucho: “El anda siempre juyendo, / Siempre pobre y perseguido, / No tiene cueva ni nido, / Como si juera maldito, / Porque el ser gaucho… ¡barajo! / El ser gaucho es un delito”.

Declarado inútil para el progreso, el gaucho deviene arma eficaz de la vieja oligarquía contra el indígena en su interés particular y excluyente de imponer su hegemonía en todo el territorio argentino. La frontera agropecuaria debía expandirse si

lo que se buscaba era ingresar al mundo por la puerta grande. La revolución industrial inglesa nos necesitaba (y al parecer, nosotros a ella); y las ideas de la revolución francesa debían cosecharse en estas tierras también fértiles de hombres ilustres. El gaucho, acostumbrado a la pampa –sus extensiones y soledades-, era un digno adversario del salvaje incivilizable. Pero como el mismo Fierro denuncia, "…es necesario aguantar / El rigor de su destino: / El gaucho no es argentino / Sino pa hacerlo matar".

Camino al Centenario

Con el tiempo las cosas van a cambiar: el "problema del indio" ya va a estar resuelto para 1879 por la efectiva intervención del general Julio Argentino Roca –a quien se lo premió con su primera presidencia-. El gaucho ya va haber desaparecido o va a haber sido disciplinado, y el modelo impuesto por la oligarquía criolla va a consolidarse entre los años 1862 y 1880. Será Bartolomé Mitre, en ejercicio de la presidencia de la nación, quien va a lograr afianzar, con el favor de la oligarquía argentina, la demorada dominación económica inglesa en nuestros país, tras el fracaso de las dos invasiones militares de principio de siglo: la nación se abrió al mundo, la centralización se institucionalizó con la sanción de la Constitución federal –valga la contradicción- y la federalización de la Ciudad de Buenos Aires, y el modelo oligárquico agroexportador alentó la inmigración de mano de obra europea, la importación de bienes ingleses, y la transformación de Buenos Aires de aldea a metrópolis –como nos relata Lucio V. López en *La gran aldea*- en un muy reducido período de tiempo.

Pero no todas son loas para este joven país, y menos aún para sus eminentes gobernantes. Como nos lo sugiere José Luis Romero en *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, los vencedores de Rosas en Caseros tienen su norte en Francia e Inglaterra y desprecian la tradición criolla. La generación del '80, herederos de aquellos adelantados, manifestaron también una continuidad en su rechazo a las tradiciones locales: "Había que destruir hasta los símbolos de la mentalidad criolla –nos relata Alejandro Korn, en *Influencias filosóficas en la evolución nacional*- y si estos

detalles provocaban tanta ira ya puede imaginarse cómo en la prensa, en la tribuna, en la acción, se arremetía sin piedad contra toda reminiscencia de la época colonial".

La introducción al territorio de mano de obra europea era una parte sustancial del modelo de desarrollo implantado. Se necesitaban tanto brazos para cultivar la tierra como hombres probos, educados y rigurosos con el trabajo y el progreso. Fue este mismo proceso, nos instruye el historiador Romero, lo que produjo efectos indeseados a largo plazo. Entre ellos, la *hibridación* de la población local por influencia de esos inmigrantes llegados del viejo continente. Frente a este nuevo sujeto social étnicamente indefinible, la oligarquía tradicional criolla comenzó a verse a sí misma como perteneciente a otra clase: superior, pura, autóctona, originaria. Perciben, a su vez, la necesidad civilizar a criollos plebeyos y a las clases medias para adecuarlos –constreñirlos, más bien- a sus funciones. Va a ser precisamente ese desprecio por lo "inferior" lo que va a llevar a los obreros y artesanos criollos, inmigrantes e hijos de éstos, a levantarse contra la prepotencia de las elites gobernantes. Junto a la defensa del pasado nativo, va a nacer en 1890 la Unión Cívica, como un nuevo partido de las clases medias –germen de los partidos modernos- que van a luchar por la extensión de las igualdades: sobre todo las políticas.

Uno de las mayores contradicciones de la inmigración fue que no resultó utilizada para aquel fin por la que se la invocó. Varios fueron los inconvenientes. Mientras los liberales de mitad del siglo XIX esperaban una ola inmigratoria de los países europeos nórdicos, lo que arribó a nuestras tierras fue el populacho de España e Italia que traía consigo experiencias de afiliación sindical, o ideas revolucionarias tanto socialistas como anarquistas, y lejos estaban de ser esa multitud dócil y laboriosa que anhelaban. Por otro lado, la socióloga Maristella Svampa en *El dilema argentino: Civilización o Barbarie* denuncia la alta concentración de la propiedad en manos de la elite criolla que impide su redistribución. El gobierno, nos dice, ofrecía al inmigrante tierras "sólo a título precario de arrendamiento o enfiteusis", pero los peligros que suponían internarse en la campaña por la amenaza de los malones indígenas que robaban ganado y tomaban cristianos cautivos para sus comunidades, no incentivaba al extranjero a arriesgar su vida por nada. El peligro resultaba aceptable sólo a cambio de la posesión definitiva y absoluta de la tierra. El inmigrante, por lo tanto, permanece mayoritariamente en la

ciudad, mientras que la distribución de las mejores tierras se encamina a una concentración en pocas manos, sobre todo de nativos criollos –políticos, civiles y militares- que colaboraron en la expansión de la frontera. Fue este hecho el que incentivó el crecimiento de la mano de obra asalariada en la ciudad, lo que fomentará un caldo de cultivo para la introducción y propagación de ideas "exógenas", "foráneas" y "malditas" –en palabras de las clases dominantes.

Consecuencia de las insurrecciones sociales y políticas que se suscitaron fue la sanción, a principios de siglo XX, de las leyes de Servicio Militar Obligatorio (1901), de Residencia (1901) y de Defensa Social (1910), con lo que se intentó contener las revueltas obreras y expulsar del país –o impedir su ingreso- a individuos "ideologizados"; y más adelante, la llamada Ley Sáenz Peña (1912), que instituyó el voto universal, secreto y obligatorio, alterando las reglas de la política nacional.

Un nuevo bárbaro –identifica con precisión Svampa- se encuentra ya no en las provincias sino en la ciudad misma: el inmigrante aparece como un fantasma que estaría amenazando la reproducción de la sociedad, cuya estructura tradicional pareciera disolverse en una multiplicidad de costumbres, lenguas e ideas extrañas. Para este entonces, la idea de civilización comienza a aparecer distanciada de su compañero inicial: el progreso. A la primera empieza a concebírsela relacionada con la formación de la nación –se impone la idea de patriotismo frente al cosmopolitismo-, mientras el que segundo claramente hace foco en el incremento estrictamente material.

Al momento del festejo del centenario de la independencia argentina, junto a la consolidación del modelo económico oligárquico vigente, se intensifica la problemática social. Joaquín V. González lo describe de la siguiente manera: se vivencia la "irrupción informe y turbia de todo género de ideas, utopías y credos filosóficos, económicos y políticos, que no sólo tienden a destruir y borrar los últimos vestigios de la educación tradicional hipanoargentina, sino que, llenando los vacíos de ésta se han infiltrado en la conciencia de la multitud de las grandes ciudades; y propagadas por la prensa en toda forma, han ido hasta las campañas y han aprovechado el terreno propicio, la sed de relevamiento y ayuda que ha sido siempre el voto íntimo y latente de aquellos. Esas ideas extremas y algunas exóticas, han encontrado también su lugar propio en la

numerosa clase de los medios instruidos por la enseñanza pública, y de la que llamaremos raza de transición constituida por los hijos de extranjeros de primera extracción nativa, los cuales traen en todas las aspiraciones, resentimientos y "reivindicaciones" con que sus padres salieron de Europa, y los mezclan con los fermentos de la clase media con toda intensidad en los focos populosos y con más lentitud y desconfianza en el interior". En síntesis, comienza a fracturarse el equilibrio del orden natural impuesto por la oligarquía criolla respecto a la distribución de los títulos de comunidad –en los términos de Jacques Ranciere en *El desacuerdo*- para dar paso a la aparición de la política, es decir, a "la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos" y la puesta en juego de la libertad como título de igualdad de cualquiera con cualquiera en el ejercicio del poder común.

Consecuentemente, denuncia la distancia existente entre la clase popular y los gobernantes, ya que constituyen unos y otros distintas esferas mentales o morales en la vida política del país. Es en este contexto en el que se va a resignificar definitivamente la figura del gaucho. Centrado en la problemática de la *identidad nacional*, se busca afirmar una identidad local con legitimidad en el pasado para contraponer al cosmopolitismo que trastoca las bases del orden social y político vigente. La elite criolla, otrora impulsora de la introducción de extranjeros al país, se agita frente a la amenaza de disolución nacional y moral, y responde invocando a la tradición: "el gaucho, el desierto, la carretera ya no son los representantes de una realidad "bárbara" que hay que dejar atrás en la marcha hacia la "civilización" –explican Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano en su ensayo *La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos*-, sino los símbolos con los que se trama una tradición nacional que el "progreso" amenaza disolver".

El gaucho-barricada

Frente a la lucha de clases –y sus doctrinas extranjerizantes- producto de la urbanización e industrialización de los centros urbanos, las elites dominantes –pero también las que buscan acceder a espacios de poder- encuentran en la figura del gaucho

el símbolo detrás del cual atrincherarse para defender sus intereses. El gaucho bárbaro deviene ahora gaucho-barricada.

Carlos Altamirano en *La fundación de la literatura argentina* lo resume de la siguiente manera: "…en el curso de la primera década de este siglo (XX) había ido tomando forma de certidumbre –paralela a la imagen ya consolidada de la inmigración como "agente de la prosperidad"- de que constituía un factor anárquico y disolvente para la convivencia social. Esa certidumbre brotó y halló eco sobre todo entre los miembros de la élite de "viejos criollos" y de allí surgió también el movimiento dirigido a dotar a la figura del gaucho de una nueva función cultural".

El poema *Martín Fierro* de José Hernández es rescatado del olvido y se lo propone como poema nacional. Lo criollo pasa de ser considerado "lo primitivo" a representar "lo pintoresco" para toda una generación que veía en riesgo su poder relativo. David Viñas (*Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*) va a sostener, por su parte, que "sin realidad en el presente, se mira hacia atrás y se lo recupera (al gaucho) a través del pasado: brumoso, desdibujado incluso, esencial en sus restos, se abre un proceso de idealización y penetra en la poesía, paralela y oblicuamente es utilizado para impugnar a su reemplazante étnico propiciado y exaltado por el programa liberal. Una de las contradicciones fundamentales de esa coyuntura histórica puede formularse así: los escritores vinculados a la oligarquía inauguran la exaltación del gaucho –eliminado por la clase de la que dependen- cuando esa misma clase muestra sus iniciales síntomas de inquietud frente a los descendientes de los gringos que han importado".

Otro síntoma de la magnitud del conflicto que representaba para la elite gobernante la temida disgregación social se hizo evidente en la redención del legado de la España colonial a nuestra cultura –aquella España denostada por medieval para los liberales de principios del siglo independentista- en las tradiciones, costumbres y el espíritu nacional. Manuel Gálvez es uno de aquellos exponentes. En su libro *El diario de Gabriel Quiroga* presenta una crítica colérica a los efectos de la inmigración. Exalta la situación anterior a la afluencia de extranjeros: la del país pobre, débil, de escasa población, con apenas industria y comercio, y sumido en guerras y revoluciones; frente

a la prosperidad material contemporánea, pero que destruye el espíritu nacional y el patriotismo: "éramos argentinos y no europeos –nos dice- y teníamos esos grandes espíritus románticos que sentían el alma de la raza y la expresaban en sus escritos y sus hechos".

El alma nacional del pueblo, superficial y secundario, cae rendido a los pies del cosmopolitismo y la desnacionalización, y sólo el interior se presenta como alternativa a la decadencia de la ciudad –Buenos Aires-, que está unificando al país en su "materialismo escéptico, sus costumbres de pueblo sin personalidad y su moral canallesca de "ciudad tentacular"". Las tradiciones, los bailes, la música y las costumbres criollas del interior son el salvavidas de una república que cae prisionera del efecto del desarrollo económico y que pueden orientar nuevamente el camino de la civilización, comprendida ahora como cultura moral. También la religión católica y el idioma devienen, para el autor, fundamentos de la nacionalidad.

El gaucho, entonces, es recobrado del desamparo para usufructuarse nuevamente como arma privilegiada de las elites dominantes, aunque no ya como instrumento corpóreo de lucha contra el indio, sino como símbolo glorificado para enfrentarse a una nueva amenaza, ahora espiritual: la pérdida del poder hegemónico de los sectores dominantes. Por ello esta nueva batalla tampoco se libraría en la frontera sino en un espacio más etéreo: la educación.

Lugones…

En 1913, con motivo de los festejos del Centenario y en consonancia con la búsqueda de una identidad nacional, Leopoldo Lugones brindó una serie de conferencias en el Teatro Odeón en los que recitó alternativamente diferentes ensayos relacionados con la figura del gaucho, y, particularmente, con el *Martín Fierro*. Los asistentes a dichos encuentros culturales fueron los hombres más selectos de la Argentina; entre los que sobresale el entonces presidente de la república, Roque Sáenz Peña. Más o menos contemporáneo a este suceso fue la encuesta realizada por la Revista Nosotros preguntando precisamente por la viabilidad de considerar al *Martín Fierro* como poema nacional.

Lugones compila aquellas conferencias en su libro, *El payador*, que se presenta como una reivindicación del poema de Hernández por considerarlo un elogio a las "empresas inspiradas por la justicia y la libertad", en oposición al materialismo, al que define como el egoísmo que limita la razón y la defensa de la vida personal. Busca elevar el estado espiritual que llama "el alma de la raza", y que, a diferencia de otros postulados, no se relaciona ni con el territorio ni con la cantidad de población. Considera a la justica y a la libertad como principios religiosos que proporcionan consecuencias espiritualistas: verdad, belleza y bien; además de armonía y orden. La patria existe sólo para asegurar estos dos últimos bienes, por lo que se concilia con ello su interés –el de la patria- con el de la civilización.

El gaucho, en este sentido, fue siempre un ser que llevó una vida heroica detrás de aquellos valores y que fomentó ideas y sentimientos nobles. Logra construir la imagen de una literatura –la poesía gauchesca- que exalta tanto el propio idioma como el rasgo superior de la raza. El gaucho triunfó en donde el español fracasó: la conquista y civilización de la pampa: "…lo único que podía contener con eficacia a la barbarie era un elemento que, participando como ella de las ventajas locales, llevara consigo el estímulo de la civilización. Y éste es el gaucho –nos dice Lugones-, producto pintoresco de aquel mismo conflicto". Mezcla de civilización y barbarie en sí mismo, podía enfrentarte con el indígena y vencer la inmensidad del desierto.

El autor describe al gaucho como un hombre libre, con afición al caballo y, forzado por el entorno, particularmente individualista. Posee el dominio de la pampa y no teme enfrentar el peligro de la horda salvaje; lidia también con el ganado bravío y tolera el desamparo de la soledad. Este cometido lo enfrenta con serenidad, coraje, ingenio, sobriedad y vigor: aquello que hace de él una raza superior. Su amor por la libertad lo hereda del indio, y es como éste, un elemento propio de esas tierras; y pese a que contiene en su sangre este elemento inferior, se diferencia de ella por estar étnica y socialmente definido como tipo nacional por los ingredientes adquiridos del español: su físico y su idioma. Es por ello que Lugones halla en el gaucho el "prototipo del argentino actual", aunque oculto en "la apariencia confusa producida por el cruzamiento actual": el cosmopolitismo. Detrás de esa máscara de conflictividad social, desorden y heterogeneidad, subyace la esencia del ser argentino que espera curarse de la

enfermedad que la aqueja. Con ello, entiendo, no hace más que redimir un orden de cosas preexistente, un estado anterior que permanece impasible para volver a darse existencia. Ese ser, esa identidad, está representada por la vieja elite criolla que advierte la demolición de las bases de su dominación: "Felicitome por haber sido el agente de una íntima comunicación nacional entre la poesía del pueblo y la mente culta de la clase superior –alega Lugones al final de la última de sus conferencias-; que así es como se forma el espíritu de la patria. […] Mi palabra no fue sino la abeja cosechera que llevó el mensaje de la flor silvestre a la noble rosa del jardín. Rosa con espinas, sin dudas, como lo son las mejores; pero también rica de miel hasta llenarme con ella el alma".

Si bien la guerra de independencia le costó al gaucho su desaparición, reconoce que "durante el momento más solemne de nuestra historia, la salvación de la libertad fue una obra gaucha". Y así como lo reivindica, también reconoce que no termina de lamentar su extinción: medio atrasado y opuesto a la civilización, no descubría mayor porvenir que el ser explotado por la política.

…y Rojas

Ricardo Rojas, por su parte, si bien no reivindica al gaucho de la manera que lo hace Lugones, sí busca consolidar una noción de nacionalismo que contrarreste la descomposición de la identidad, producto del cosmopolitismo y de las ideas extranjerizantes que ella conlleva. La educación, entiende el autor, es el vehículo para exaltar el patriotismo y construir una conciencia y una memoria colectiva. La historia, principalmente, pero también la geografía, el estudio de la propia lengua y la instrucción moral promueven tanto la conciencia del pasado tradicional –el yo colectivo- como la solidaridad cívica y de territorio. A diferencia del escritor anterior, Rojas sitúa en su libro, *La restauración nacionalista,* la base de la nacionalidad en el territorio y en la política nacional contra la "agregación fatal de esfuerzos individualistas o egoístas, y de intereses internacionales ajenos a la nación".

La escuela, nos dice el periodista y escritor argentino, debe ser el "*hogar de la ciudadanía*", y lo expone de la siguiente manera: "en Europa, la existencia de razas

homogéneas y del pasado remoto, permite encontrar en la educación ciertos núcleos espirituales que los caracterizan. Allí las naciones preexisten espiritualmente, y subordinan a su espíritu sus instituciones. En ellas el pueblo ha sido anterior a la nación. La peculiaridad de nuestra historia, desconcertante para cualquier estadista, consiste, por el contario, en que constituida la nación, esperamos todavía poblar el desierto y crear el alma de un pueblo. Este es nuestro problema más urgente. A él debemos subordinar nuestra educación".

Resulta interesante la contraposición de estos dos últimos autores. Ambos representan la lucha intelectual por erigir "desde arriba" (desde el poder político) una identidad nacional en la heterogeneidad de las etnias, culturas y costumbres de su actualidad, aunque uno y otro lo hacen sobre diferentes bases: los dos fomentan tanto el orden como el progreso, pero mientras Rojas habla de rescatar el "espíritu" indígena y gauchesco, no proyecta reconstruir sus costumbres ni sus tradiciones. Como él mismo lo va a referir, lo criollo es lo que nos diferencia de otras identidades, pero lo señala más bien como un "núcleo espiritual" homogenizante que como un rescate auténtico de tradiciones nativas argentinas. Por su parte, Lugones juzga que, pese a la heterogeneidad por el cruzamiento de razas, pueblos y culturas, subyace en el mismo *ser argentino* una esencia que permanece inalterable en el carácter, más allá de la apariencia. Vale decir, esa naturaleza ya existe con anterioridad a la llegada de los inmigrantes: es la representación del *ser nacional*, y es lo que va a permanecer –así debería ser- tras el entrecruzamiento actual.

Rojas rescata del pasado un espíritu, pero a diferencia de Lugones no es algo que permanezca sino que, por el contrario, es algo que hay que construir desde el presente –sus componentes contemporáneos- a través de la educación, valiéndose de un sentimiento de solidaridad mutua y pertenencia, contemplando las tradiciones que nos lega el pasado criollo. Precisamente, el resultado armónico de esa mezcla de etnias, culturas, tradiciones, idiomas, cosmovisiones e ideas; eso sería el ser argentino: una suerte de sujeto social homogeneizado que se sobrepone a sus diferencias étnico-culturales. Lugones, por su parte, se diferencia de esta perspectiva en que rescata algo que nos lega nuestro el pasado y se impone por sobre el caos imperante: mientras este último autor construye una imagen jerárquica y estática de esa historia que hay que

reinstaurar en el presente, Rojas procura valerse de ese pasado para infundir igualdad –moral, no política- a través de la educación. Y no podría ser de otra manera: Lugones pretende reproducir un *statu quo* que llega de antaño; Rojas, por su parte, acompaña la intención de los sectores medios, hijos de inmigrantes, y de la oligarquía excluida del poder, de abrir el juego político y favorecer tanto el ascenso social como el acceso a funciones de gobierno.

Recapitulando

En estos 60 o 70 años referidos en este proceso de la constitución de la república y del *ser argentino* se produce una metamorfosis de la significación tanto del territorio, como de la influencia española; del efecto de la inmigración en el desarrollo del progreso, como de la introducción de la civilización; y, particularmente de la figura del gaucho, en función de los intereses de las clases dominantes: del gaucho malo (origen del caudillo), al heredero del linaje hercúleo y representante de la lucha por la libertad y el trabajo.

Es evidente el viraje en el pensamiento de las elites criollas: si el socialismo aparece para la teoría marxista como la continuación lógica y necesaria del liberalismo, resulta comprensible que haya que frenar el tren de la historia y hacerlo cambiar de carril en sentido inverso. La instrumentación del progreso de Europa y EEUU en la Argentina, de acuerdo a las prácticas y costumbres extranjeras, no obtuvo los resultados que imaginaban los revolucionarios utópicos de mayo de 1810, ni los liberales unitarios de mediados de siglo. El nuevo horizonte se lo encontrará en el pasado resignificado: una respuesta conservadora al espíritu revolucionario que reclamaba la determinación de la realidad de acuerdo a los principios de la razón y del liberalismo decimonónico. Franscesco Fistetti, en su repaso por el concepto de comunidad en la historia occidental, da cuenta de este proceso como parte de la constitución del Estado-nación: "Esta concepción romántica de la nación necesariamente debía prevalecer sobre la rival, de origen jacobino, que se desarrolló en la Francia posrevolucionaria […] La concepción romántica adquirió tanto más vigor a medida que con mayor claridad se fueron revelando como devastadores los efectos de la modernización y de la racionalización capitalista, puesto que ninguna de las formas de vida tradicionales conseguía resistir a la

lógica omnicomprensiva de la mercantilización y, más en general, a la universalización de los estándares de la racionalidad del mercado". Esta universalización racionalista no estaba comprendida en la tradición, pero se la buscó instaurar en la conciencia del pueblo argentino a través de la educación.

El proyecto de Sarmiento ya contenía en sí una mutación de esa concepción idealista del progreso, ligada al pensamiento de la ilustración y de sus máximos exponentes, aunque no la abandona aún del todo por la concepción materialista de la misma. Dicha transformación en el contenido del pensamiento romántico heredado se hace evidente en el abandono de las ideas de soberanía popular –como nos expone Waldo Ansaldi en su ensayo *Soñar con Rousseau y despertar con Hobbes: una introducción al estudio de la formación del Estado nacional argentino*- y el empleo de la lógica hobbesiana para pensar la conformación del territorio nacional. Se hacía necesario pasar de la multiplicidad desarticulada de provincias que reclaman cuotas de autonomía, modelos de desarrollo que entran en contradicción con las ideas dominantes en el nuevo mundo (en vías de globalización), y caudillos que hacen uso de la violencia para satisfacer su egoísmo y vanagloria; y construir una unicidad territorial y filosófica que permitiera la conformación de un proyecto común pensado ya con anterioridad en tierras civilizadas.

Siguiendo la lógica del *Leviatán*, en el *Facundo* tanto el desierto como su producto particular, el indio y el caudillo del interior, representan no sólo la imagen de la barbarie –como ya fuera dicho con anterioridad- sino también (o precisamente por ello), la confirmación de la persistencia del estado de naturaleza que, para el autor inglés del siglo XVII, encarna a la vez un estado de guerra. Hobbes entiende a este último concepto no sólo como el acto explícito de la batalla sino también la predisposición manifiesta y conocida por todos a ella, durante el lapso de tiempo existente hasta la institución de un soberano que haga valer los pactos y cumpla con su función de proteger la vida de los súbditos, a cambio de sus armas y su obediencia.

Tanto el indígena como el gaucho malo debían ser aniquilados: estaba en juego la construcción de un orden racional del mundo y de la sociedad, en oposición a lo instintivo-pasional, propio del americanismo. El instrumento de gobierno del caudillo es la violencia, lo que hace inviable la protección de la vida, el comercio y la industria, e

impide ponerle fin al estado de guerra de todos contra todos. De considerar a los bárbaros seres potencialmente racionales, podría haber hablado Sarmiento de pactos, cesión de derechos, etc., pero frente a seres irracionales, guiados únicamente por su impulso natural, no había más remedio que hacerle la guerra a los muchos tiranos del interior con el objeto de ponerle fin al estado continuo de miedo a la muerte violenta –como el que se vivía en la campaña y en las provincias del interior de país-.

Las provincias del interior debían abandonar las armas y someterse al nuevo soberano –el estado nacional centralizado- que pasaría a tener no sólo el monopolio de la violencia legítima sino, a la vez, el monopolio de la verdadera y única significación de las ideas, las creencias y las prácticas. En este sentido, ponerle fin al estado de naturaleza implica acabar con el estado de guerra. El indígena es esclavo de sus determinaciones naturales, y el gaucho es medianía –y por lo mismo, aún no plenamente civilizado. Sólo el europeo es auténticamente capaz de industria por estar guiado por la razón, ya plenamente desarrollada en él. Lo que se necesita, entonces, es un estado fuerte: un *Leviatán*, y sujetos –súbditos- ya disciplinados para la tarea de instituir una sociedad civil capaz de darse a sí misma un mercado nacional.

De los autores analizados quizás sea Hernández el único que no interviene en función de la instauración de paradigmas pretendidamente ilustres sino más bien con el objeto de descubrir con nostalgia un proceso probablemente ya irreversible que estaría desdeñando las costumbres y tradiciones locales en función de intereses estrictamente económicos. En este sentido puede pensarse que el *Martín Fierro* ya previno con décadas de anticipación aquello que efectivamente sucedería: el quiebre de la identidad, del lenguaje, de los hábitos arraigados; y la exaltación de intereses particulares y egoístas que socaban la comunidad y transforman los lazos existentes en competencia capitalista. Sería verosímil interpretar que es ésta una de las razones –no la única, ya se verá más adelante- por las que resultaba no sólo adecuado sino también efectivo rescatar al poema de Hernández de la indiferencia literaria a la que se la había relegado.

El tono de añoranza del poema *Martín Fierro* por el futuro de un pasado que se disuelve en el presente resultó excepcional para ser invocado por los sectores que advierten en riesgo su posición política y social, frente a una nueva contemporaneidad

que pone en duda la reproducción de la estructura social dada y que augura un futuro en base a las nuevas ideas, ajenas (a sus propios intereses), también llegadas de Europa.

Por todo ello, el pensamiento nacionalista en nuestro país, tiene su origen en las clases tradicionales, con un sentido conservador, en contra de los nuevos inmigrantes y sus doctrinas que logran colarse en el imaginario del movimiento obrero. Aun así, es posible distinguir diferencias entre los diversos discursos: unos afines a los partidos tradicionales ya existentes, y otros, en beneficio a aquellos sectores criollos privilegiados y de clases medias en ascenso que buscan insertarse en la vida democrática. Ambas perspectivas comparten, sin embargo, un desprecio primordial por lo que hoy llamaríamos *lo popular*. Tanto desde la vieja oligarquía o las nuevas clases medias ilustradas, la mención de lo nacional, la patria, la tradición, remiten siempre a la reproducción de un orden más o menos similar: nunca plenamente inclusivo.

En esta disputa por dotar de sentido la realidad, el gaucho argentino es tan sólo un objeto: instrumento de guerra o mero símbolo. Él no habla de sí –ni siquiera en el *Martín Fierro*- y apenas se habla de él: se lo utiliza para que otros hablen a través suyo. Es significante vacío de las clases dominantes, diría Ernesto Laclau, que aglutina en sí una cadena de equivalencias diferente según la etapa histórica, el contexto político, y los grupos sociales interesados en referirlo y utilizarlo.

Otra de las razones probables que permitirían explicar la remembranza del denominado poema nacional puede encontrarse en las últimas estrofas de *La vuelta de Martín Fierro*: frente a un contexto de anarquía e ideas exógenas el poema de Hernández reivindica al gaucho como un sujeto tranquilo, ya disciplinado, que da consejos de sumisión, trabajo y moral: "El trabajar es la ley, / Porque es preciso alquirir; / No se espongan a sufrir / Una triste situación: / Sangra mucho el corazón / Del que tiene que pedir. // Debe trabajar el hombre / Para ganarse su pan; / Pues la miseria, en su afán / De perseguir de mil modos, / Llama en la puerta de todos / Y entra en la del haragán. // […] Muchas cosas pierde el hombre / que a veces las vuelve a hallar; / Pero les debo enseñar, / Y es bueno que lo recuerden: / Si la vergüenza se pierde / Jamás se vuelve a encontrar. // […] El que obedeciendo vive / Nunca tiene la suerte blanda; / Mas con su soberbia agranda / El rigor en que padece: / Obedezca el que obedece / Y será

bueno el que manda. // […] Ave de pico encorvado / Le tiene al robo afición; / Pero el hombre de razón / no roba jamás un cobre, / Pues no es vergüenza ser pobre / Y es vergüenza ser ladrón //".

El gaucho, en definitiva, es la figura perfecta para este proceso de legitimación de los intereses de los sectores de la elite criolla, precisamente porque el gaucho es mezcla, híbrido, y en tanto tal, es símbolo útil para ser invocado por unos y otros: ni indígena ni español, ni enteramente bárbaro ni íntegramente civilizado, hijo de la tensión entre esta tierra y lo extranjero, de lo nativo dominado y lo exógeno dominante. Pero sobre todo, en su etapa de resignificación, porta en sí su valor más revelador: ¡está extinguido!, con lo que puede decirse de él, sin que él pueda ya decir nada de sí.

El gaucho, por todo esto, es lo propiamente argentino. Producto original, con rasgos de barbarie superados por el linaje hercúleo inscripto en la inmigración primigenia. El gaucho es lo que nos asemeja a Europa, pero a la vez nos distingue de ellos; también del resto de América. Es bisagra, porque involucra un antes y un después. El antes es obstáculo a la civilización, pero a la vez sirve de instrumento al poder para luchar contra el indio. El después, ya extinguido, es símbolo, y por ello, nuevamente, instrumento de la civilización.

Epílogo

Desde el inicio de nuestra historia occidental americana –con la conquista española y portuguesa- lo autóctono es visto como lo no-humano, como bárbaro, como salvaje, y a ello se debe que el nativo deba ser aniquilado o resocializado de acuerdo a los valores y costumbres concebidas como superiores desde una mirada europea y cristocéntrica en sus orígenes, e iluministas, después. Desde ese inicio, lo autóctono fue siempre mezcla (una vez repudiado lo indígena como lo verdaderamente primordial), ya que amalgama lo local y lo extranjero. Lo autóctono nunca fue considerado desde la perspectiva del indígena debido a sus "carencias" intrínsecas, examinadas desde la lógica occidental: carencia de palabra, carencia de historia, carencia de cultura, así como carencia de la auténtica religión y Dios. Lo nativo pasó de ser lo español, a lo criollo, para luego

recaer en aquellas raíces que se buscan desde cualquier presente conflictivo hacia un pasado que comienza en determinado momento de la historia, con prescindencia de todo suceso anterior.

En *Individuo e identidad personal* Paul Ricoeur conceptualiza la construcción de la subjetividad a partir de una narración, por parte de un individuo, de los recuerdos de su propia vida, en la que a partir de sucesos diversos y en principio inconexos, al estructurarlos como relatos de sí mismo componen una unidad temporal de la propia historia –una concordancia discordante- y con ello, a su vez, su propia identidad. El yo se construiría, en definitiva, como una ficción narrada de la propia vida, siempre en relación con otros. Valiéndose de esta misma propuesta teórica para pensar la construcción de la *identidad nacional* es posible afirmar que en nuestra historia, en tanto pueblo argentino, casi siempre fuimos narrados desde disposiciones conceptuales, creencias y prácticas ajenas a nuestra propia idiosincrasia. Sin embargo, haciendo un análisis hermenéutico de la trayectoria recorrida en el proceso de construcción identitaria del *ser argentino*, no resulta posible hablar de "la propia idiosincrasia" sin considerar la influencia, tensiones y consecuencias de estas mismas cosmovisiones que nos son inicialmente impuestas, y luego de ser resignificadas, o son apropiadas o combatidas, o ambas situaciones a la vez. Es decir, la conformación del *ser argentino*, desde esta perspectiva, no puede hacer referencia a ninguna etnia ni cultura ni tradiciones *puras* –que siempre son, en última instancia, configuraciones legitimadas desde el poder-, y mucho menos, a un estado armónico en ningún sentido. *Ser argentino* representaría entonces ese conflicto inacabado (¿inacabable?) que busca construir una imagen armónica del ser nacional, como horizonte de sentido.

En conclusión, en esa *fractura* entre lo propio (lo popular, lo bárbaro, lo originario, lo inferior, lo natural, lo instintivo) y lo foráneo (lo selecto, lo civilizado, lo superior, lo racional) se hallaría esencialmente el *ser* de la *identidad nacional argentina*: en esa escisión histórica y sangrienta del nativo y del extranjero; en la seducción y desprecio simultáneo por lo ajeno y por lo propio; en esas dos cosmovisiones que se hallan extrañamente ligadas en un mismo territorio, por las mismas fuerzas antagónicas que los separan.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Carlos (1997): "La fundación de la literatura argentina", en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la La Vanguardia*, de ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz, Buenos Aires: Ariel.
- ALTAMIRANO, Carlos, y SARLO Beatriz (1997): "La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos", ibid.
- ANSALDI, Waldo (1996): "Soñar con Rousseau y despertar con Hobbes: una introducción al estudio de la formación del Estado nacional argentino", en *Estado y Sociedad en el Pensamiento Nacional*, de ANSALDI, Waldo y MORENO José Luis, Buenos Aires: Cántaro editores.
- GÁLVEZ, Manuel (2001): *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina,* Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (1959): *Mis montañas,* Buenos Aires: Kapelusz.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (1979): *El juicio del siglo*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A.
- HERNÁNDEZ, José (s/f): *Martín Fierro,* Buenos Aires: Betina.
- HOBBES, Thomas (2003): *Leviatán*, Buenos Aires: La Página S.A. y Losada S.A.
- KORN, Alejandro (1983): *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires: Ediciones Solar S.A.
- LÓPEZ, Lucio V. (2006): *La gran aldea*, Buenos Aires: CM Editores
- LUGONES, Leopoldo (1972): *El payador,* Buenos Aires: Huemul S.A.
- RANCIERE, Jacques (2007): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- RICOEUR, Paul (1990): "Individuo e identidad personal", en *Sobre el individuo*, Barcelona: Paidos.
- ROJAS, Ricardo (1971): *La restauración nacionalista,* Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor S.R.L.
- ROMERO, José Luis (1998): *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX,* Buenos Aires: A·Z Editora S.A.
- SARMIENTO, Domingo F. (2007): *Facundo. O civilización y barbarie en las pampas argentinas,* Buenos Aires: Gradifica S.R.L., 2007.
- SVAMPA, Maristella (2006): *El dilema argentino: Civilización o Barbarie,* Buenos Aires: Aguilar, Atea, Taurus, Alfaguara S.A.
- VIÑAS, David (1994): *Literatura Argentina y realidad política. Volumen 1*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A.

Lo político y las formas de comunicación

Una perspectiva para leer a los autores clásicos[266]

Liliana Demirdjian

Introducción

El propósito de este trabajo será releer algunos autores clásicos del pensamiento político a la luz de los cambios que, en momentos históricos específicos del mundo occidental, han experimentado las formas de comunicación. Asumiremos, como punto de partida, que las diversas formas de comunicación tienen particular incidencia en los modos del pensamiento y resultan consecuentes con distintos ordenamientos políticos. En nuestro recorrido, nos referiremos a las etapas en las que se producen cambios sustanciales en las maneras de comunicación. A su vez, intentaremos apreciar el tipo de transformaciones que tienen lugar en los ámbitos socio-político y económico.

Estableceremos, primero, algunos aspectos del pasaje de la oralidad a la escritura en el mundo griego, con la intención de seguir el recorrido que nos lleva del mito al *logos*. Nos ubicaremos luego en el Medioevo, para dar cuenta del proceso de generalización de la escritura. Continuaremos, en los albores del renacimiento, donde situaremos la aparición de la imprenta. Con ella se inaugura la era Gutenberg, que signará el camino hacia la modernidad. Por último, la llegada de la era eléctrica, nos permite observar el retorno de la oralidad bajo una nueva modalidad, que ha sido caracterizada en términos de "oralidad secundaria". Mencionaremos aquí la redefinición de los parámetros en que tiene lugar la deliberación política democrática a partir de la invención de los medios masivos de comunicación. Se examinará, pues, a lo largo de nuestro trabajo, el vínculo entre formas de comunicación y orden socio-político presente

[266] La autora le agradece a Inés Cáceres por sus comentarios y aportes y a Sabrina Testa por la lectura y la revisión de estilo.

en diferentes períodos para iluminar la reconfiguración que se origina en las democracias contemporáneas, entre ambas esferas.

Entre los autores a los que acudiremos en este trabajo, queremos destacar a dos medievalistas contemporáneos, que se constituirán en guías del itinerario que aquí proponemos. Nos referimos a Walter Ong y Marshall McLuhan[267]. Tomaremos el encuadre propuesto por éste en la *Galaxia Gutenberg* y por Ong, en su estudio *Oralidad y escritura*[268].

De la oralidad a la escritura

En el inicio de nuestro recorrido revisaremos la crítica a Platón realizada por Niklas Luhmann. Este autor alemán, uno de los más prolíficos pensadores dentro de la teoría sistémica, ha reflexionado sobre la relación sociedad-comunicación-política partiendo de una pregunta clave: *¿Cómo la sociedad posibilita y permite que un sistema como el de los medios llegue a diferenciarse?* (Luhmann, 2000: 22). Su respuesta desacuerda con la explicación que la doctrina platónica ofrece sobre el proceso de diferenciación social. Según el, la diferenciación no acontece a la manera de la división de un todo en partes, no se impone verticalmente. Más bien explica que con la aparición de núcleos significativos, tal es el caso del surgimiento de la moneda, se producen cambios que se generalizan. Así, la propuesta luhmaniana disiente con la visión platónica, en la que lo social queda subordinado a lo político (Luhmann, 2000: 23). Vale recordar que esa doctrina, que sugería la subsunción de lo social a lo político e inserta en una cosmovisión que asumía que la *polis* constituía una organización que superaba la simple sumatoria de ciudadanos[269] estaba

[267] También serán de referencia obligada, en nuestro itinerario, los estudios llevados a cabo por Havelock, quién recuerda que: "La Galaxia Gutenberg, que tantos horizontes nuevos abrió, apareció por casualidad al mismo tiempo que mi Prefacio a Platón. McLuhan vio en seguida que había entre esas dos obras un acuerdo tácito, y así lo continuó reconociendo más tarde con una generosidad que nunca dejaré de agradecerle" (Havelock, 1996: 38).

[268] En las páginas que siguen compartiremos su perspectiva cuando sugiere: "Afirmar que un gran número de cambios en la psique y la cultura están relacionados con el paso de la oralidad a la escritura no pretende establecer que esta última (o su secuela la imprenta) sea la única causa de todos los cambios. El vínculo no es cuestión de reduccionismo sino de correlación. El cambio de la oralidad a la escritura está íntimamente relacionado con otros avances psíquicos y sociales…" (Ong, 1997: 169-170).

[269] Conrado Eggers Lan, en su estudio introductorio al Critón, repone esta cosmovisión del pensamiento político sobre la polis clásica y, recurriendo a la cita de pasajes de *Política*, afirma que también para

parada sobre la encrucijada de un pensamiento a mitad de camino entre la oralidad y la escritura.

Tal como señala Walter Ong, entre 720 y 700 a.C., los griegos habían interiorizado la escritura y, por tanto, ya no fue necesaria la utilización de las fórmulas mnemotécnicas de la oralidad para almacenar conocimiento. Se generó, así, el espacio necesario para el surgimiento de un pensamiento más abstracto[270]. Es decir, se producen las condiciones para la emergencia de un nuevo *logos*, en cuyo contexto tiene lugar la razón socrática (Porati, 2000: 38-42). Moisés Finley reflexiona sobre el proceso que atraviesa el hombre desde sus orígenes primitivos hacia el estadio denominado "civilización". Este historiador del mundo griego sostiene que dicho pasaje se vincula con la capacidad del hombre de dominar sus mitos y diferenciar zonas del comportamiento bajo la impronta de la razón (Finley, 1996: 11). En esta dirección podemos decir con Finley que: "Si es cierto que la historia europea comenzó con los griegos, es igualmente cierto que la historia griega comenzó con el mundo de Odiseo*"* (Finley, 1996: 11).

Para Finley, Homero expresa el primer intento del hombre griego de dominar los mitos. En el mundo de Odiseo, existe un pensamiento que articula al hombre, la naturaleza y sus dioses. Este puntapié inicial puede ser observado como un pliegue, un giro, que permite una delimitación en el pensamiento que será característico del modelo de la *polis*. Volveremos sobre este punto mas adelante. Retomando la cuestión del pasaje de la oralidad a la escritura, algunas aproximaciones ofrecidas por diversos autores vinculan de manera indiscutible la etapa de la oralidad griega con el mundo homérico.

Ahora bien, Haiganush Sarian repone el largo debate sostenido entre los homeristas alrededor del pasaje de la oralidad a la escritura en *Ilíada* y *Odisea*. Según esta autora afirma, actualmente, resulta innegable que la escritura debió estar presente, al menos, en algunos fragmentos de *Odisea*. De todas maneras -y como ya mencionamos más arriba- esto no implica que se pueda eludir la importancia que, en su

---

Aristóteles lo que estaba en juego era "una organización del poder por encima de los individuos" (1987: 27).

[270] Cabe mencionar que Havelock, fundándose en la autoridad de West, cita que existe "una muestra conocida de escritura alfabética griega que se debe datar necesariamente antes del año 700" (Havelock, 1996: 117).

seno, tuvo la tradición oral, entre cuyas características se destaca el desarrollo de la capacidad mnemotécnica (Sarian, 1999: 164).

Por su parte, Havelock resulta contundente al afirmar la eminente oralidad del mundo Homérico. En *La musa aprende a escribir*, obra en la que reúne gran parte de sus investigaciones en torno a la ecuación oralidad-escritura, presenta su perspectiva de la siguiente manera:

> en tiempos de Homero la sociedad griega había sido, en efecto, enteramente oral. Homero no era un residuo oral en medio de un entorno alfabetizado; la alfabetización de aquella sociedad solo se produjo paulatinamente durante los siglos que separan a Homero de Platón. (Havelock, 1996: 53)

También Walter Ong centra su atención en torno al debate oralidad-escritura. Las lecturas de los trabajos de Parry, Lord y Havelock le permiten caracterizar una forma del pensamiento específica, presente en el mundo de la oralidad, que se diferencia del pensamiento del alfabético. El trabajo de Milman Parry enfatiza la presencia de la tradición oral en la poesía homérica, fundándose en el descubrimiento de dos elementos inherentes a la oralidad: la métrica del hexámetro y de la acumulación de epítetos (Ong, 1997: 29; Havelock, 1996: 81). Havelock es quien, mas tarde, concluye que la filosofía griega encuentra sus raíces en el pensamiento originado por la cultura alfabética, ya que en contraposición con el pensamiento del mundo oral, de tipo acumulativo y paratáctico, el alfabeto permite el análisis incisivo del mundo (Ong, 1997: 35). Al respecto podemos citar al mismo Havelock cuando afirma su "convicción de que la introducción de la escritura en Grecia supuso un cambio no sólo del medio de comunicación sino de las formas de conciencia griegas" (1996: 37).

Del mito a la polis

Si bien existían algunos pasajes en la poesía homérica que, según Sarian, debieron corresponder a la forma de pensamiento alfabética, es la experiencia de la *polis* la que permite encontrar, de manera más acabada, la presencia del pensamiento alfabético.

Esta autora brasilera se preocupa por explicar si *"la escritura alfabética griega es anterior, posterior o contemporánea a la polis"* (Sarian, 1999: 165). Ella sugiere que la aparición de la escritura data, cuando menos, del siglo IX a.C., que se produjo ligada básicamente a la actividad mercantil y permitió una nueva forma de administración (Sarian, 1999: 165). Como se ha dicho, a partir de aquí, deberemos atravesar un proceso que duraría alrededor de dos siglos para encontrarnos con la formalización de un nuevo pensamiento[271].

La aparición de la filosofía y el surgimiento de la polis constituyen, pues, dos caras de un mismo fenómeno. Como hemos dicho, la emergencia de un nuevo *logos* posibilita la apertura del campo de la deliberación política, elemento capital en el ejercicio de la democracia. Sobre este punto recuerda Ong que en Platón aun habita la contradicción entre dos mundos, el de la oralidad y el de la escritura[272]. La más clara manifestación de ello radica en la presencia, a lo largo de su obra, de dos modos de pensamiento en pugna. Así, en *República* expresa su rechazo hacia la poesía, y específicamente hacia Homero, enfatizando la necesidad de expulsar a los poetas de la ciudad. En cambio, en el *Fedro* y en su *Carta VII*[273] aún no termina de concebir el proyecto de la cultura alfabetizada. Considera la escritura una fría modalidad que no permite el espacio para la duda, cuestión esencial para la razón filosófica. Pero, al mismo tiempo, la escritura jugaría un papel de importancia en el desarrollo del pensamiento filosófico (Ong, 1997: 32). Ong ofrece ésta interesante lectura realizada por Havelock en la que, a partir de la dualidad oralidad-escritura, se evidencia la contradicción sobre la que se fundan los comienzos de la filosofía política. Esta tensión también se observa en la ambigüedad de Platón en relación con la ley escrita[274]. Si bien

[271] Al respecto Havelock afirma que: "La cultura griega fue un proceso, no una entidad ideal. Su carácter cambió considerablemente cuando cambió la tecnología de la comunicación". (1996: 164).

[272] De hecho cabe mencionar la particular sospecha que Platón tenía, en la *República*, sobre los beneficios de la democracia en general y de su práctica deliberativa en particular. En cambio, Aristóteles no guarda ese temor y rescata el principio de la pluralidad como fundamento de la *polis*. Por esta razón, si bien ambos comprenden que se encuentran en el terreno de regímenes desviados, mientras que en *República* el primero prefiere oligarquías a democracias en *Política* el segundo elige democracias sobre oligarquías (1993: 1296a). En relación con la cuestión de los principios de la homogeneidad y la heterogeneidad en contextos de regímenes democráticos volveremos al final del presente trabajo (Platón1986: 559 d-e, 560 a-e; Aristóteles 1993: 1261a-b).

[273] Es en la *Carta VII*, precisamente, donde expresa la profunda preocupación que le motivaban los problemas endémicos de la política ateniense de sus días y ante cuyo diagnóstico propone el proyecto ideal de ciudad que luego perfila en *República*.

[274] Respecto de la relación entre escritura, ley y democracia, dice García Gual, situándose en tiempos anteriores a Platón, que fue gracias a la escritura alfabética -cuya difusión data del siglo VIII- que se pudo cumplir con la redacción de códigos legales. Afirma el autor que esto constituyó un "hito decisivo en el

hacia el final de su obra ésta ocupa un lugar central, como se puede observar en *Las Leyes*, en *República* y en *El Político* Platón dista de reconocerle protagonismo a la ley escrita. En este último diálogo, dice Castoriadis, Platón pretende "superar la ley escrita en nombre de un saber superior" (2002: 19). Recuerda Pascal Vernay, en su presentación al texto que compendia el seminario ofrecido por Castoriadis *Sobre el político de Platón*, que es éste quien: "crea la Razón -el *Logos*- filosófica; por eso la filosofía, hasta entre sus adversarios, sigue siendo platónica" (2002: 18).

No obstante ello, tal como Luhmann discutía, en la doctrina platónica el proyecto político primaba sobre lo social, de ahí que aún no se pueda hablar del individuo como categoría del pensamiento. Por otra parte Luhmann afirmaba que el proceso de diferenciación social por el cual se explica la aparición del sistema de la economía, de la política, o de los medios de comunicación "no acontece a la manera de la división de un todo en partes, como fue el caso de la descripción veteroeuropea de la sociedad, por ejemplo, en la doctrina de Platón, en la que toda la sociedad queda subordinada a lo político (*Politeia, República*)" (2000: 23). Ya hemos señalado cómo acontece ese proceso según el autor alemán. Es necesario, ahora, advertir que su perspectiva coincide con el planteo presentado por Marshall McLuhan quien, a partir de la obra de Carl Polanyi, puntualiza que el avance práctico y la utilidad surgen de la separación de formas y funciones (McLuhan, 1998: 380)[275].

Otra interesante referencia sobre el vínculo entre escritura y filosofía en Platón es la que aporta McLuhan cuando plantea que: "la primera manifestación del alfabetismo y, por lo tanto, de lo visual, en tanto que abstraído de los demás sentidos, fue considerada por Platón como una disminución del conocimiento ontológico, como un empobrecimiento del Ser" (1998: 79). Podemos agregar que entre el pensamiento asociado a la oralidad y aquel que emerge con la escritura, centrado en la visualidad, se componen también dos modos de percepción del tiempo. Así, el pensamiento derivado

---

progreso hacia formas *más democráticas y una erosión del monopolio legislativo de la aristocracia o realeza tradicional"*. (García Gual, 1990: 62-63)

[275] Sin embargo, luego de Platón, ya se puede observar un razonamiento algo más asimilable al sugerido por Luhmann sobre los procesos de diferenciación. Por ejemplo, pensamos aquí en la explicación proporcionada por Aristóteles sobre el desarrollo económico. Al respecto distingue en la *Política* entre una forma de economía que denomina natural, basada en el principio del trueque y otra que surge con la aparición de la moneda, y que entiende como una forma de economía antinatural o crematística (1983: 1257a-b).

de la cultura escrita favorece una nueva concepción del tiempo, dando lugar a la aparición de la cronología.

Con el objeto de precisar los diferentes momentos históricos en los que los nuevos modos de comunicación transformaron los modos de percepción, McLuhan repone la lectura de Van Gröningen. Este compara la antigua idea mítica y cósmica del tiempo simultáneo, propio de las culturas pre-alfabéticas, con el orden cronológico y el sentido único de los acontecimientos emergentes de modos de pensamiento centrados en la visualidad (1998: 85-86). Como dijimos, McLuhan se encontraba interesado en trazar ejes que conecten características propias de distintas épocas. En este sentido, indica la manera en que el desconocimiento de lo cronológico, propio de las primeras sociedades orales, resulta en un todo asimilable a la actual situación de la era eléctrica. En comunión de sentido con esta idea Ong caracteriza el tiempo actual como una etapa signada por la oralidad secundaria. Entre una y otra forma de oralidad señala los cambios que, en un principio, la escritura y, mucho después, la imprenta, imprimieron en el hombre y sus relaciones. Es este el foco de preocupación del medievalista canadiense en *La galaxia Gutenberg.* Allí afirma que su obra puede ser concebida como un complemento del libro de Lord, *The Singer of tales*, en el que se retoman las aproximaciones de Milman Parry respecto de las diferencias de modelos y funciones entre la poesía oral y escrita (1998: 7). Los estudios de Parry y Lord constituyeron importantes insumos para McLuhan, quien considera que la era eléctrica nos sitúa en un contexto semejante al del mundo isabelino de la era tipográfica y mecánica. Retomaremos esta cuestión hacia el final de nuestro trabajo.

De la oralidad medieval a la reinvención de la escritura en el renacimiento: la aparición de la imprenta

La aparición de la tipografía implica una nueva manera de ocupación del espacio que se distingue de aquella que la escritura alfabética había presentado a la visión. En este contexto, Petrus Ramus formula su crítica a la forma de organización espacial característica de la cultura del manuscrito. Básicamente, su objeción se dirige a la desorganización presente en la escritura manuscrita que según el, podía observarse, por

ejemplo, en la obra de Aristóteles. En contraposición, entonces, Ramus propuso un método de organización para la diagramación de la escritura que fue ampliamente acogido, sobre todo entre los incipientes sectores burgueses. Estos sectores encontraron, en dicho método, una propuesta de gran valor agregado para su quehacer ya que les proporcionaba una efectiva manera para registrar sus actividades. De esta manera se instala la cultura del libro (1998: 252).

Como venimos viendo, con el tipo fijo inaugurado por la imprenta, se produce una distribución sistemática de lugares. Así, el espacio cobra una nueva dimensión, y se perfila una nueva forma de pensamiento. A su vez, cabe destacar otra importante transformación que se produce en el pasaje del texto manuscrito al texto impreso. En tanto que el manuscrito estaba orientado al productor, el libro se orientó al consumidor. Este cambio de orientación en la naturaleza del texto permitió afirmar que, a partir de allí, las palabras se transformaron en cosas (Ong, 1997: 122). En el mismo sentido, dice McLuhan que: "A medida que la sociedad de mercado se definía la literatura se transformó en un artículo de consumo" (1998: 388).

Se inicia, entonces, un nuevo vínculo entre oralidad y escritura. Ong describe la manera como Clanchy había logrado identificar que, aun en el siglo XII se revisaban las cuentas de modo oral. Pues, aunque ya se llevaba una administración escrita, para el pensamiento medieval, la lectura de una serie de datos en voz alta continuaba resultando más sencilla de comprender. No hay que olvidar que la lectura demanda una distancia -respecto del texto- que aún no estaba generalizada en el pensamiento del hombre del medioevo. La actual utilización del término *"auditoría"* para denotar *"control de cuentas"* constituye un original ejemplo ofrecido por Clanchy (Ong, 1997: 119). En este sentido vale señalar que todos los autores hasta aquí revisados coinciden en que la cultura de la Edad Media, a pesar de estar atravesada por la escritura alfabética, fue eminentemente oral dado que, en esa sociedad claramente estamental, la posibilidad de escribir pertenecía solo a ciertos sectores.

La aparición de la imprenta posibilitó, también, el surgimiento de un modo de pensamiento asociado a nuevas formas de organización social. Con ella aparece, en la esfera de la economía la organización del comercio promovida por la teneduría de libros y, en la esfera política el individualismo y los nacionalismos. La consolidación de las

lenguas vernáculas impulsada, entre otros factores, por la imprenta, abonó también el terreno para el proceso de construcción de lo nacional[276].

Todos estos hechos, distintivos de la galaxia Gutenberg, configuraron el nuevo escenario sobre el que McLuhan enfocó su atención. Esa nueva tecnología, que en su tiempo fue la imprenta, causó una serie de impactos sobre dimensiones sociales diversas, tales como las lenguas y los mercados. En el afán de caracterizar este proceso, el autor afirma que:

> el gigantismo generado por la imprenta afectó no solo a los autores y a las lenguas vulgares sino también a los mercados. Y la súbita expansión de amplios mercados y del comercio, bajo la inspiración de esta primera forma de producción en masa, apareció como manifestación visible de toda la venalidad latente en la especie humana (McLuhan, 1998: 280).

También orientado a exponer los fenómenos impulsados por la imprenta Walter Ong, por su parte, cita la obra de Einsenstein. De ella rescata los impactos que tuvieron lugar en órdenes tan diversos como la vida privada y la pública, el ámbito de lo religioso y lo científico, la economía y la conquista europea de nuevos territorios[277]. Ong y McLuhan, y también Havelock, coinciden en que todas estas transformaciones fueron posibles gracias al modo en que la imprenta influyó en la conciencia de los hombres (Ong, 1997: 117; Havelock, 1996: 79). La imprenta y la consolidación de las lenguas vulgares hicieron factible la presencia de una biblia en cada hogar. Este fue el marco en el cual Martín Lutero propagó su doctrina y le posibilitó enunciar la existencia de un vínculo directo entre el hombre creyente y Dios, que resumió en la tesis de la *"justificación por la fe"* (Lutero, 1990: 9).

---

[276] En este período, precisamente, se afianzaron las lenguas nacionales. Esto es así porque, según explica McLuhann: "La cultura del manuscrito no había tenido el poder de fijar o de transformar una lengua vulgar en un medio masivo de comunicación nacional". (1998: 326)

[277] Sobre estas transformaciones recuerda Ong que: "Elizabeth Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change (1979) hace muy patente cuan diversificados y vastos han sido los resultados particulares de la impresión. Eisenstein explica detalladamente como la impresión hizo del Renacimiento italiano un Renacimiento europeo permanente, produjo la Reforma Protestante y reorientó la práctica religiosa católica; afectó el desarrollo del capitalismo moderno; hizo posible que la Europa Occidental explorara el mundo; cambió la vida familiar y la política; difundió el conocimiento como nunca antes; hizo del alfabetismo universal un objetivo formal; volvió posible el surgimiento de las ciencias modernas; y dio nuevas facetas a la vida social e intelectual". (1997: 117).

El espíritu de las profundas transformaciones que venimos refiriendo es captado por Carlo Guinzburg en su estudio sobre las vicisitudes atravesadas por un molinero friulano del siglo XVI. En *El queso y los gusanos*, este autor italiano da cuenta de las representaciones producidas por ese hombre que encarnaba la cultura popular, no sin antes preguntarse sobre la validez de considerar aisladamente a un solo individuo como representante de su nivel social. A tal interrogante responde que *"de la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación"* (1994: 18). Dicho en otros términos, si bien para esa época el campesinado no tenía una vida definitivamente ligada a la lectura, la validez del análisis de Guinzburg se sostiene en el agotamiento del monopolio de la cultura escrita por los doctos y de los temas religiosos en manos de los clérigos[278].

A su vez, el estudio de Guinzburg ilustra acabadamente, basándose en el recorrido por la mentalidad de un representante del campesinado encarnado en *Menocchio,* una forma de pensamiento que se encuentra a mitad de camino entre aquel mundo oral atravesado por la religiosidad medieval y el vasto universo que se abre al hombre con la mediación de la lectura. Esta nueva realidad puede ser apreciada, también, en la condena de la sublevación de los campesinos alemanes que formula Martín Lutero. Vale recordar el cambio de posición que asumió el autor reformista frente a la radicalización de las luchas desatadas por estos sectores luego de la ruptura con Roma. El acceso a los textos sagrados, que gracias a la imprenta podían ser leídos e interpretados por cada miembro de la iglesia, produjo el entorno oportuno para que Lutero pudiese plantear una serie de argumentos que sustentaban la necesidad de emancipación del poder despótico del Obispo Romano[279]. Sin embargo, en el contexto de la crisis desatada algo más tarde, cuando frente al poder opresivo ejercido -en este caso- por el principado, los campesino alemanes trasladan sus reclamos a la esfera

[278] J. S. Mill, a quien nos dedicaremos en el siguiente apartado, afirma al respecto que: "… las épocas no son mas infalibles que los individuos; toda época ha sostenido opiniones que las épocas posteriores han demostrado ser, no solo falsas, sino absurdas; y que es tan cierto que tantas opiniones ahora generalizadas serán rechazadas por las épocas futuras, como que muchas que lo estuvieron en otro tiempo están rechazadas por el presente". (1970: 78-79).

[279] Resulta de interés citar aquí a Engels, quien establece la comparación entre la posición asumida por el "reformador burgués" Lutero y el "revolucionario plebeyo" Thomas Münzer. Bajo esta caracterización Engels distingue ambas perspectivas que, en clara contradicción, los llevarían por rumbos opuestos (1987: 197). Müntzer, en particular, paga con su vida la elección de mantenerse junto al campesinado, expresando una lectura de las Escrituras y una práctica política consecuente a lo largo del tiempo (Varnagy, 2000: 220-221). En relación con la postura asumida por Lutero vale recordar la lectura sugerida por Skinner, quien remite a la doctrina paulina del poder presente en el pensamiento del reformista alemán (1986: 23).

secular y resisten su represión, Lutero los acusa de herejes y, por lo tanto, concluye que resulta legítima la acción represiva que sufrieran (Lutero, 1990: 9).

El advenimiento del libro operó, entonces, de manera paradigmática puesto que la lectura -en tanto que elemento liberador- condujo a los hombres a rozar los intereses de las clases dominantes. El nuevo universo de sentido proporcionado por la difusión de la lectura colocó a los hombres de aquella época en la encrucijada de tener que romper con las estructuras de poder imperantes.

Al igual que sucedió con la aparición de la escritura alfabética, McLuhan afirma que con la llegada de la imprenta se formó nuevamente un núcleo contradictorio que enfrenta formas sociales y de experiencia. De esta forma aproxima cómo han sido alteradas las perspectivas mentales y de expresión, primero por el alfabeto y después, por la imprenta (1998: 8).

Estamos, pues, en los umbrales de una nueva manera de organización del espacio. En lo que hace a la dimensión territorial, la delimitación de fronteras cristaliza el largo proceso de conformación de los estados nación. La nueva forma de organización política se asocia, entonces, tanto a la imprenta como a la consolidación del modo capitalista de organización de la economía. Los factores mencionados proporcionan un nuevo escenario para Europa, que ahora sale al encuentro del Nuevo Mundo en óptimas condiciones para su conquista. McLuhan pone de manifiesto esta visión cuando sugiere que:

> el nacionalismo depende o se deriva del punto de vista fijo que llega con la imprenta, la perspectiva y la cuantificación visual. Pero un punto de vista fijo puede ser colectivo, individual o ambas cosas, produciendo así una gran diversidad de concepciones y contradicciones (McLuhan, 1998: 314).

Esta referencia sobre las posibilidades de comprender que un punto de vista fijo en el espacio puede ser percibido colectivamente, en forma individual o de ambas maneras es vital para nuestro trabajo ya que nos remite a las cualidades de homogeneidad o heterogeneidad social que aparecen como problema en la reflexión sobre la democracia.

De la galaxia Gutenberg a la era eléctrica, el camino de la modernidad

En paralelo a la nueva configuración mental que surge con la imprenta, durante el renacimiento se producen una serie de transformaciones en diversos planos de la vida que resultan centrales para perfilar el camino hacia la modernidad. Dichos aspectos se relacionan, en gran medida, con la recuperación de algunos principios que habían prefigurado el mundo clásico. En la reposición de ideales de aquel mundo, se debe indicar la concepción de ciencia que caracterizó el mundo griego. Este retorno al conocimiento científico, entendido en términos de ciencia aplicada conlleva, una vez más, la reconfiguración de las categorías de tiempo y de espacio.

Según McLuhan, con la imprenta se reedita la concepción secuencial de la temporalidad y la apreciación del espacio, que habían tenido lugar en la cultura helénica a partir de la incorporación del alfabeto. Para argumentar su apreciación recurre a Bacon[280] y a Newton, a través de la lectura de Van Gröningen. Sobre la base de los postulados de este último, explica la existencia de una fuerte asociación entre la nueva percepción de lo visual y la noción de causalidad, que rige el pensamiento científico[281].

Entre los aspectos que merecen ser destacados en esta etapa se deben mencionar, también, las transformaciones que tienen lugar en las artes plásticas. En ellas, el cambio de perspectiva constituye un elemento central para comprender la redefinición del espacio en el renacimiento. Ámbitos tales como la pintura o la escultura cobran ahora profundidad. Como indica Ullman (1983), se trata de un proceso que bien podría ser rastreado ya en las postrimerías de la Edad Media.

---

[280] Bacon, vale recordar, además de ser portador de una de las mas tenaces vocaciones científicas durante este período es también reflejo de su época en relación con las preocupaciones políticas que lo convocaron. Un claro ejemplo de ello lo ofrece en *Nueva Atlántida*, en 1627, siguiendo el estilo utópico que aflora durante el renacimiento.

[281] Para argumentar en este sentido, McLuhan cita a Edmund Whittaker en *Space and Spirit*: "El newtonismo, como el aristotelismo, trata de comprender el mundo trazando la conexión entre unos sucesos y otros; y esto lo hace ordenando nuevas experiencias de acuerdo con la categoría de causa y efecto, y descubriendo los agentes determinantes o antecedentes de cada fenómeno. La afirmación de que esta conexión se da siempre y en todo, de que nada acontece sin una causa, es el postulado de la causalidad". (1998: 86).

Como hemos indicado, no menor ha sido la influencia de la imprenta en el desarrollo del capitalismo. Al respecto también coinciden Ong y McLuhan. El primero lo expresa claramente al presentar la siguiente comparación:

> La primera línea de montaje, técnica de manufactura que en una serie de pasos establecidos produce idénticos objetos complejos compuestos de partes reemplazables, no sería para fabricar estufas, zapatos o armas, sino para elaborar el libro impreso. (Ong, 1997: 118)

McLuhan, por su parte, da cuenta de este proceso al argumentar la conexión existente entre la producción, el consumo, la mecánica de la tipografía, las leyes de Newton y la forma de organización capitalista (1998: 378).

Para una mas ajustada caracterización de los aspectos que intervinieron en la conformación de este nuevo contexto, es necesario destacar también la centralidad que adquiere la noción de individuo y que se profundizará con el advenimiento de la modernidad. Como hemos dicho, el renacimiento recuperó la noción clásica de ciudadano, y las posibilidades desplegadas por la era de Gutenberg abrieron el camino para iniciar un proceso de individuación que, con el correr de los siglos, les permitiría a los hombres-ciudadanos pensarse más allá del límite del todo político del modelo de la *polis*.

Este proceso de individuación, equivalente al fenómeno de sumatoria de tipos característico de la imprenta que -como ya señalamos- permite formular un paralelismo entre las palabras y las cosas, se encuentra también en el pensamiento de la economía ligado al mercado[282], en la clasificación y el ordenamiento de las ciencias naturales y físicas y, mas tarde, en el positivismo que marcó el origen de las ciencias sociales. Al mismo tiempo, en el ámbito político, el hombre se asume como sujeto que reclama

[282] McLuhan cita a Polanyi para indicar que tanto la esfera del mercado como la esfera política y de la sociedad civil son construcciones de un modo de pensamiento que se inicia en la modernidad: "un mercado autorregulador exige nada menos que la separación institucional de la sociedad en una esfera económica y otra política. Tal dicotomía es, en efecto, la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad como conjunto, de la existencia de un mercado autorregulador. Podría argumentarse que la separación de las dos esferas se da en todo tipo de sociedad en todos los tiempos. Tal inferencia, sin embargo, estaría basada en una falacia. Cierto que ninguna sociedad puede existir sin un sistema de alguna clase que asegure el orden de la producción y en la distribución de productos". (1998: 382).

derechos. A partir de este hecho es posible identificar la aparición de la esfera de la sociedad civil. Esta instancia dota de complejidad la reflexión sobre la democracia toda vez que el individuo, constituido en sujeto de derecho, reclama para sí la autonomía de la expresión. McLuhan refiere a dos pensadores políticos particularmente preocupados por esta dimensión: Alexis De Tocqueville y John Stuart Mill. ¿Cómo asegurar la libertad de expresión individual en sociedades complejas? Este interrogante perfila el que constituirá luego un tema central en la reflexión sobre la sociedad de masas. La imprenta, el libro, la prensa, elementos constitutivos de la galaxia Gutenberg, prefiguran las sociedades de este tipo. La preocupación central de estos dos autores radica en garantizar la libertad de pensamiento para cada hombre. Cómo conciliar la tensión de este principio de carácter individual en el marco de organizaciones socio-políticas fundadas en la voluntad de las mayorías será el problema que desvele el pensamiento de la democracia liberal.

Queda claro, tal como lo establece McQuail, que la libertad de prensa resulta un eje central de la teoría liberal. Esta opera bajo el supuesto de que las mejores decisiones para el conjunto de la sociedad solo pueden surgir si existe el espacio necesario para la participación de la mayor cantidad de opiniones, entre las cuales se pueda elegir las que conduzcan al progreso. Según este autor: "Las teorías políticas de la ilustración afirmaron, en todo caso, la coincidencia entre el bien de la sociedad, el bienestar general y el bien de los individuos que la componen, que solo estos pueden percibir y expresar" (McQuail, 1983: 107).

De Tocqueville observaba la democracia en general, y la americana en especial, alertando sobre el potencial peligro que podría ocasionar una tiranía de las mayorías. McLuhan sugiere que De Tocqueville se encontraba también entre dos modos perceptivos divergentes cuando afirma que el pensador francés: "sabía bien que la formación "tipográfica" no solo había originado el concepto cartesiano, sino también las características de la psicología y de la política americanas" (1998: 15). Por su parte Mill, atento lector de la obra tocquevilliana, rescata el ejercicio de los derechos individuales como una estrategia para neutralizar el fantasma que, para estos autores, se cernía sobre la democracia. La garantía de la libertad de expresión, operaba según ellos

como reaseguro frente a este peligro. Esta razón se constituyó en el reclamo que orientó su obra[283].

Para McLuhan, la alfabetización y la tecnología inaugurada por Gutenberg eran las causas del problema que preocupaba, entre otros, a Mill. El autor canadiense sostenía que:

> J. S. Mill, Mathew Arnold y muchos otros se dedicaron al otro aspecto del dilema, el problema de la cultura y la libertad individual en una época de cultura de masas (…). Pero ninguna de estas dos consideraciones del dilema tiene significación por sí, ni pueden hallarse las causas del dilema en parte alguna sino en la galaxia total de acontecimientos que constituyen la alfabetización y la tecnología gutenberguiana. (McLuhan, 1998: 379).

Oralidad secundaria y sociedad de masas: volver a pensar la democracia

El proceso mismo de desarrollo tecnológico produce el pasaje de la era Gutenberg a la era eléctrica, y aunque esta última no es el foco de atención de McLuchan en la obra que venimos siguiendo, él la menciona sobre el final de su prominente estudio. Con su llegada, afirma, el siglo XX fue protagonista definitivo de una nueva forma de organización social y política. Para decirlo con Verón: sociedades mediatizadas de democracia audiovisual.

La cuestión que mencionáramos en el inicio del presente trabajo vuelve a aparecer, aunque ahora reformulada. Es decir, se trata nuevamente de la oralidad como forma hegemónica de comunicación. En la era eléctrica, esta se pone en juego bajo la forma de nuevas mediaciones, y es por ello que Ong la denomina oralidad secundaria[284]. Al respecto, Havelock reconoce la importancia de la obra de Ong y también la de

[283] De hecho Mill afirmaba que: "Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad". (1970: 77).

[284] Dice Ong: "llamo "oralidad primaria" a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es "primaria" por el contraste con la "oralidad secundaria" de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento dependen de la escritura y la impresión". (1997: 20).

McLuhan, quienes identificaron claramente el resurgimiento la oralidad a partir de la invención de los medios electrónicos de comunicación (Havelock, 1996: 55-58).

En relación con las nuevas condiciones que la era eléctrica trae aparejada, McLuhan -una vez más- pone de relieve los contextos en los que cada cambio tecnológico tiene lugar y las consecuencias sociales que ellos implican. En este sentido explica que:

> En contraposición a los isabelinos, irresolutos entre la experiencia de las corporaciones medievales y el individualismo moderno, nosotros nos confrontamos con una tecnología que deja anticuado al individualismo y obliga a la interdependencia corporativa. (McLuhan, 1998: 7)

Las nuevas maneras de organización, ligadas a formas de comunicación preponderantemente vinculadas a la oralidad secundaria, suponen sociedades con un mayor grado de complejidad que las anteriores. En las sociedades mediatizadas, tal como lo indica Verón: "la publicidad, el discurso político, el discurso de la información, el discurso de las ciencias, etc., resultan de condiciones de producción y de reconocimiento diferentes, en cada caso específicas" (2001: 42). Con el advenimiento de estas condiciones particulares entran en vigencia una nueva concepción del espacio –que redefine la cuestión de la territorialidad- y una correlativa transformación en la consideración de la temporalidad.

La era eléctrica y la aparición de los medios masivos de comunicación, fundamentalmente la televisión, reubican los márgenes dentro de los cuales se produce el juego democrático. De esta manera se puede observar una clara diferencia entre las maneras en las que el discurso político se producía en las democracias del siglo XIX respecto de aquellas que tienen lugar con la disposición de los medios electrónicos. En tanto que los contrincantes políticos durante el siglo XIX debatían largamente sus ideas a viva voz, en espacios abiertos y en medio de sus públicos, en las democracias audiovisuales los candidatos deben ocupar lugares fijos en los estudios televisivos y sus intervenciones deben ser acotadas, de modo tal de evitar absolutamente la interacción con el público (Ong, 1997: 135).

Este lugar acotado, en el que ahora se produce la disputa política, reedita una de los aspectos esenciales que la imprenta impuso al establecer la fijación en un espacio determinado. El estilo que ahora impera en la oratoria política responde a una lógica de control riguroso. Así lo plantea Ong cuando afirma que "los candidatos se adaptan a la psicología de los medios" (1997: 135-136). Esto reemplaza aquellas formas de oratoria del siglo XIX, que se caracterizaban por la condición agonística que en la actualidad los medios contribuyen a controlar.

Nos encontramos en una situación de "democracia audiovisual" cuando la televisión resulta el espacio en el que se juegan las diversas cuestiones de interés público y asimismo uno de los mecanismos centrales de la práctica democrática: las campañas políticas[285]. El vínculo entre ciudad y ciudadano, vital en el juego del espacio público, se redefine en este nuevo contexto (Verón 2001: 42). Es de destacar que a partir de aquí se reconfiguran, también, las condiciones agonísticas de la oratoria que tuvieron lugar hasta la llegada de la televisión.

Recientemente, Chantal Mouffe ha llamado la atención sobre la necesidad de volver a considerar la importancia que el carácter agonístico (a diferencia del antagonista) de la disputa política tiene en la constitución de un espacio público verdaderamente democrático. Dice la autora belga: "la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha "agonista", donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos" (2007: 11). Al mismo tiempo que alerta sobre el peligro que supone para la democracia el no asumir la conflictividad bajo un criterio agonista: "…cuando no existen canales a través de los cuales los conflictos puedan adoptar una forma "agonista", esos conflictos tienden a adoptar un modo antagónico". Si la conflictividad se juega entre oponentes, que en lugar de considerarse "adversarios" (como resultaba típico de la forma agonista) se juzgan "enemigos", entonces la democracia se instala en un escenario altamente riesgoso, puesto que la lógica del antagonismo pone en tela de juicio los fundamentos mismos del régimen democrático (2007: 13).

[285] Aquí encontramos una clara referencia a las transformaciones que se producen en torno a los procesos electorales que se puede observar comparando el análisis de Ong sobre los debates en Illinois entre Lincoln y Douglas, en 1858 (1997: 135) con el de Verón cuando aborda el estudio de la campaña presidencial de Francia, en 1981 (2001: 31).

La pantalla chica, epicentro de la oralidad secundaria, evidencia la contradicción de los postulados básicos sobre los que se funda el pacto democrático. La introducción de todos los mecanismos significantes que produce lo audiovisual conduce a que el conflicto entre posiciones se traslade al orden de lo indicial[286]. El pacto fundacional del constitucionalismo moderno equiparaba a los hombres, en tanto que ciudadanos, a partir del supuesto de la existencia de homogenidad. La forma de comunicación anclada en la prensa escrita, presente en esa primera sociedad de masas, era radicalmente distinta a la que se expresa actualmente donde la heterogeneidad aparece evidente. La irrupción de los medios audiovisuales torna evidente esta realidad. Sobre esta base, Verón sugiere la imposibilidad de plantear en las sociedades mediatizadas de democracia audiovisual los valores del comienzo de la modernidad, sobre los cuales se fundó el pacto democrático (2001: 81).

Consideraciones finales

Aquí se ha presentado una primera aproximación a las transformaciones que atravesaron, en diversos momentos históricos, las formas de comunicación y también, de manera correlativa, las que tuvieron lugar en el modo de relación del hombre con el mundo. Es decir, de las maneras de organización que tuvieron lugar en el orden social y político. El mismo recorrido bibliográfico nos situó en los momentos claves en los que se produjeron modificaciones en la racionalidad imperante en cada época, lo que dio lugar a largos procesos que atravesaron la configuración de subjetividades.

Vale señalar que todos los autores que hemos revisado coinciden sobre la realidad enunciada: la llegada del alfabeto permitió la instauración del pensamiento filosófico, desterró al mito, ligado a la tradición oral. La cultura medieval, a pesar de estar atravesada por la escritura alfabética, fue eminentemente oral. En una sociedad claramente estamental, la escritura pertenecía solo a ciertos sectores. El alfabeto y la escritura manuscrita solo podían estar en relación con una forma segmentada y

[286] Dice Verón: "El enfrentamiento político se espacializa y se materializa en el entrelazamiento de los gestos, la gravedad de un conflicto se lee en un rostro" (2001: 39).

jerárquica de sociedad y consecuentemente con un orden político donde la legitimidad del poder anclaba en una lógica descendente.

La imprenta, en el renacimiento, colaboró de manera singular en la reconfiguración de la categoría aristotélica de ciudadanía. A partir de la recuperación de aspectos pertenecientes al ideario del mundo clásico se repuso una lógica ascendente del poder que, de aquí en adelante, sustentara la legitimidad del orden político. Este ideario fue reforzado durante la Revolución Francesa, cuyas premisas de libertad, igualdad y fraternidad aspiraban a garantizar el funcionamiento de la política democrática moderna, fundada en el reconocimiento de los derechos individuales. Para McLuhan esta orientación del orden político democrático resultó el corolario de una serie de fenómenos desplegados por la galaxia Gutenberg.

El proceso de individuación que allí se inicia se profundiza con el advenimiento de la era eléctrica, en cuyo seno se produjo un grado de complejidad social, que se evidenció en la heterogeneidad con que lidiaron las sociedades mediatizadas de democracia audiovisual. Se podría arriesgar que aquella democracia ateniense, cuyo funcionamiento se fundaba en una deliberación de carácter agonístico, fue posible, como afirma Ong, hasta el siglo XIX. Las formas de control del discurso político, que la televisión implantó durante el siglo XX redujeron al extremo las condiciones agonísticas de la deliberación pública entre candidatos. De esta manera, las democracias audiovisuales tendieron a institucionalizar el conflicto tras pautar las formas en las que tendría lugar la discusión política.

La reducción de la forma agonística, esencial para la canalización de la conflictividad en sistemas democráticos, pone en discusión ciertos fundamentos del régimen político. De esta manera, la fragilidad de los axiomas principales de la democracia se conecta, por un lado, con la crítica formulada por Mouffe y, por otro, con la que observa Verón. La primera advierte que el enfrentamiento de intereses debe resolverse de forma agonística para garantizar los parámetros democráticos. Al tiempo que su negación conduce a la instauración de órdenes de tipo autoritarios (Mouffe 2007: 36-37). El segundo se orienta a indicar que la televisión, al producir consumidores, hace evidente el principio de heterogeneidad social y produce así un escenario a todas luces complicado para un régimen político, fundado en la existencia de una lógica de equivalencia entre ciudadanos (Verón 2001: 82). Ante el protagonismo adquirido por

los medios electrónicos, los problemas sobre los que alertan estos autores en su caracterización de los regímenes democráticos contemporáneos resultan insoslayables. Para concluir, nos interesa enfatizar que la reflexión en este sentido constituye, pues, un terreno de relevancia para evaluar la calidad de nuestras democracias audiovisuales, puesto que nos sitúa frente a uno de los aspectos dilemáticos que enfrentan, en la actualidad, nuestros sistemas políticos.

Bibliografía

Aristóteles (1993) *La Política*, Madrid: Alianza.

Bacon, Francis (2005) *Nueva Atlántida*, en Utopías del Renacimiento, México: FCE, pp. 233-273 (1627).

Castoriadis, Cornelius (2002) *Sobre el político de Platón*, Buenos Aires: FCE. Presentación de Pascal Vernay.

Engels, Friedrich (1987) "La guerra campesina en Alemania", en Marx, K. - Engels, F. *Obras Escogidas*, Buenos Aires: Ed. Cartago. Tomo II.

Finley, Moisés (1996) *El mundo de Odiseo*, México: FCE, 1954.

García Gual, Carlos (1990) "La Grecia antigua", en Vallespín, F. (comp.) *Historia de la Teoría Política*, Madrid: Alianza, pp. 57-174.

Guinzburg, Carlo (1994) *El queso y los gusanos*, Barcelona: Muchnik Editores S. A.

Havelock, Eric A. (1996) *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona: Paidós.

Homero (1996) *La Odisea*, Buenos Aires: Editorial Losada.

Luhmann, Niklas (2000) *La realidad de los medios de masas*, Barcelona: Anthropos Ed.

Lutero, Martín (1990) *Escritos políticos*, Madrid: Tecnos.

McLuhan, Marshall (1998) *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus*, Barcelona: Círculo de Lectores S.A., 1962.

McQuail, Denis (1986) *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona: Paidós.

Mill, John Stuart (1970) *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.

Mouffe, Chantal (2007) *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE.

Ong, Walter J. (1997) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México: FCE.

Platón (1981) *El Político*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Platón (1986) *República*, Buenos Aires: Eudeba.

Eggers Lan, Conrado (1987) "Ensayo preliminar" en Platón *Critón*, Buenos Aires: Eudeba.

Poratti, Armando R. (2000) "Teoría y práctica política en Platón", en Boron, A. (Comp.): *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: Clacso-Eudeba, Cap. I.

Sarian, Haiganush (1999*) "A escrita alfabética grega: uma invencao da polis? A contribuicao da Arqueología"*, en *Classica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 11/12, n. 11/12, 1998/1999, San Pablo: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, pp.159-169.

Skinner, Quentin (1986) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Zaragoza: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, Charles (2006) *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós.

Ullman (1983) *Principios de gobierno político en la Edad Media*, Madrid: Alianza.

Varnagy, Tomas (2000) "El pensamiento político de Martín Lutero", en Boron, A. (Comp.): *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: Clacso-Eudeba, Cap. VI.

Verón, Eliseo (2001) *El cuerpo de las imágenes*, Buenos Aires: Editorial Norma.

¿Por qué no comparar?

Diego Conno

1. El propósito de mi intervención tiene que ver, fundamentalmente, con una cierta incomodidad con algunos de los modos de pensar la política. Puntualmente, con una cuestión bastante habitual y recurrente en nuestras maneras de pensar, que es el problema de la comparación. Es decir, con el problema de la comparación en el pensamiento político, con el problema que significa que el pensamiento político funcione muchas veces de manera comparativa, pero también con el problema más general de la relación entre pensamiento y comparación.

Como ustedes saben, en la ciencia política contemporánea la comparación, como método de análisis, ocupa un lugar sumamente privilegiado. En un texto clásico de nuestra disciplina, que tiene como título precisamente *¿Por qué comparar?*, el politólogo italiano Giovanni Sartori decía, porque la comparación es un método de control de nuestras generalizaciones.

Claro, podría decirse que la comparación no es exclusiva de la ciencia política tal como la conocemos hoy en día. El método comparativo es tan antiguo como nuestra tradición de pensamiento político. Basta recordar la comparación que hace Aristóteles de las 158 constituciones griegas, o su clásica tipología de regímenes políticos según la cual se establecen justos y desviados. En la modernidad, el problema de la comparación también ha encontrado lugar en autores significativos como Montesquieu o Tocqueville, Durkheim o Weber, que han hecho de ella el método de análisis por excelencia.

Habría que decir que hay algo en nuestros modos de pensamiento o de lectura que muchas veces termina produciendo algún tipo de comparación. Qué hacemos nosotros, por ejemplo, cuando estamos leyendo un texto e inmediatamente decimos que tal idea está en este o aquel autor, que este problema ya lo pensó fulano, que esto está mejor resuelto por sultano. Qué hacemos nosotros cuando pretendemos analizar, por ejemplo, la diferencia entre el concepto de República en Platon y Aristóteles, el problema del poder en Hobbes y Maquiavelo o el concepto de democracia en Habermas y Lefort. O, por qué no, para utilizar un ejemplo cercano, qué significaría hacer una comparación sobre la manera en la que se reapropian del marxismo, autores como Atilio Borón y Ruben Dri. Una cosa más: qué estamos haciendo cuando les decimos a nuestros

alumnos en un examen, analicen similitudes y diferencias entre tales autores. O mejor, una frase que si la tomamos en serio es realmente terrible: ¡Comparen y saquen conclusiones! Como si el pensamiento fuese posible de ser matematizado, operacionalizado y traducido a fórmulas y ecuaciones.

Por último, una cuestión que puede resultar un tanto banal, pero que no por eso deje de merecer algún tipo de reflexión de nuestra parte. Y es la idea de que, en efecto, permanentemente estamos haciendo comparaciones. Se dirá que el pensamiento funciona de manera comparativa. Que hay algo de la comparación en nuestras maneras de ser, de existir y de pensar, que está presente en muchísimas situaciones de nuestra vida cotidiana. Incluso, no es necesario de la existencia objetiva de dos o más cosas, de dos o más elementos, para que podamos decir que estamos comparando. También comparamos en abstracto -y este es un tema que toca muy de frente uno de los problemas centrales de la filosofía política- con alguna idea de tipo regulativa u ordenadora. Comparamos para poder tener parámetros sobre las cosas, para poder tener una vara con la cual medir, y en consecuencia para poder emitir algún tipo de evaluación o juicio.

En este contexto, el argumento que quisiera presentar es el siguiente: Hay una violencia en el dispositivo de la comparación que es el querer reducir todo a lo idéntico; a las formas conocidas de lo existente y de lo dado. Para decirlo rápidamente, quisiera sugerir que la comparación es un dispositivo epistemológico, ontológico y político, que impide o que bloquea la posibilidad de pensar radicalmente la diferencia. Es decir, que bloquea la posibilidad de pensar o imaginar la emergencia en la historia de una singularidad.

Mi intención no es negar la relevancia del método comparativo; sobre su utilidad ya hay largas y muy valiosas páginas. Lo que yo quisiera hacer, en todo caso, es formular una pregunta distinta, opuesta a la hecha por Sartori, que es la pregunta que propuse como título: *¿Por qué no comparar?* De algún modo entonces, lo que voy a hacer es tratar de presentar algunos momentos claves, algunos elementos presentes en algunos momentos claves de nuestra tradición moderna de pensamiento político, que bien podrían darnos letra para establecer una crítica a algunas de las formas de la comparación, y también conducirnos hacia una especie de *teoría o pensamiento político no comparativo*. Por último, a pocos días de las elecciones nacionales, no quisiera dejar de decir alguna cosa sobre nuestra coyuntura, más específicamente sobre el tema que elegimos discutir en esta serie de encuentros que es la cuestión de la democracia. O

mejor, sobre aquello que un *pensamiento político no comparativo* como el que trataré de esbozar, podría llegar a esclarecer respecto de los modos en los que pensamos nuestras democracias latinoamericanas.

2. El primer autor que me gustaría considerar para hacer este esbozo de una teoría o de un pensamiento no comparativo es Spinoza. Y lo primero que quisiera decir es que en todo el pensamiento de Spinoza no hay ningún lugar para la comparación. El pensamiento de Spinoza es, en su esencia, un pensamiento no comparativo. Un pensamiento no comparativo del cual se deriva una concepción radical de la democracia. Para decir alguna cosa sobre esta idea, por más breve que sea, quisiera tomar de Spinoza un concepto que está a la base de toda su filosofía, que es el concepto de inmanencia.

Como es bien sabido, el punto de partida de la filosofía de Spinoza es la idea de sustancia. Es decir, aquellas cosas que son su propia causa. Que son, dice Spinoza, *causa sui* (causa de sí). Lo único que es sustancia, Spinoza lo llama dios o naturaleza, y tiene un poder y un derecho de expresión infinito. Una fuerza o potencia de autoproducción. Los hombres no son sustancia, son modos de expresión de la sustancia. Son uno de los modos en que la sustancia se expresa, como lo son también los animales, los vegetales, los minerales.

De esta relación entre la sustancia y sus modos se deriva una idea de individuo que es por lo menos heterogénea respecto de su forma hegemónica. Primero, porque tal como lo dice Spinoza "el hombre no es un imperio dentro de otro imperio". El hombre es una parte más de la naturaleza. Una parte en tanto partícipe de la potencia y el derecho de la naturaleza. Segundo, porque desde esta perspectiva es imposible trazar algún tipo de jerarquías entre los hombres y otros seres de la naturaleza, pero también entre los distintos tipos de hombres. Así, lo que hay en el concepto de inmanencia de Spinoza, -y que se vincula con la crítica que yo quería señalar al problema de la comparación- es una fuerte crítica a cualquier tipo de teoría normativa externa o trascendente. Es decir, una crítica a cualquier tipo de idea de exterioridad respecto del espacio político. Y es en esa idea de inmanencia, una idea de inmanencia expresiva, donde Spinoza encuentra en la democracia no solo el mejor sino el más natural de los regímenes políticos. Porque la democracia es el régimen que contempla la totalidad de las potencias singulares. Spinoza dice en el *Tratado Teológico Político*, "la democracia

es la asociación general de los hombres, que poseen colegialmente supremo derecho a todo lo que puede." (Spinoza: 2003, 341)

En este sentido, quisiera insistir en la necesidad de pensar la democracia en términos sustanciales. No como una idea de plenitud, de cierre, o de cualquiera de aquellas figuras que la tradición liberal advirtió siempre como el riesgo totalitario de la democracia. Por el contrario, la idea de democracia sustancial, en términos de Spinoza, permite pensarla como un régimen de autoproducción infinita, y por lo tanto, tendiente hacia una apertura radical. Apertura que significa una sensibilidad atenta a las necesidades y posibilidades variables que constituyen un común.

3. El segundo autor que quería recuperar es Karl Marx. Ese Marx que muchos vieron –erróneamente- como el Marx menos político: El Marx crítico de la economía política, el Marx del *Capital*. Más específicamente, quisiera hacer un comentario general sobre la crítica de Marx al capitalismo como un régimen de producción de equivalencias. Lo que me gustaría resaltar es el carácter fuertemente comparativista del modo de producción capitalista. ¿En qué sentido? En que en el capitalismo –como lo mostró Marx en ese primer capítulo fantástico del *Capital* que es el "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto"- las relaciones entre los hombres se vuelven relaciones entre cosas y por eso -agregaría yo- son relaciones no democráticas. En el capitalismo las relaciones entre los hombres no son relaciones de igualdad –esto es lo propio de la democracia- sino relaciones de equivalencia. Hay una especie de analogía estructural entre el capitalismo como modo de producción y la comparación como método científico. En esta misma línea escribían Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*: "la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas." (Adorno y Horkheimer: 2004, 64) Ambos -el capitalismo y el pensamiento comparativo- tienen un doble juego con el régimen de equivalencias: la equivalencia es su condición de posibilidad y a la vez el objeto producido. De manera provocadora, podríamos decir, que la comparación es el método por excelencia del capitalismo.

Por eso, pensar la democracia de manera radical implica volver a medirse con una palabrita que quizás haya sido dejada de lado demasiado rápido por el pensamiento progresista y de izquierda, que es la palabra comunismo. No es posible en la actualidad un proceso de democratización sin una crítica al mismo tiempo al capitalismo como modo de producción de equivalencias.

En este sentido resultan bien interesantes los usos que Marx le da a la palabra comunismo. Marx nunca define que es el comunismo. En todo caso, su definición siempre es precaria y en absoluto pretende ser de tipo normativa. En *La Ideología Alemana* Marx y Engels decían: "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual." (Marx y Engels: 2004, 32) El comunismo comparte con la democracia esta misma imposibilidad de definición. Sin embargo, yo quisiera dar una definición de comunismo en Marx, una definición precaria y abierta, que la pone al lado de la concepción de la democracia spinocista: *comunismo es producción infinita de lo común*.

4. El tercer autor al que me quería referir es Nietzsche. Como en Spinoza y Marx, hay en Nietzsche una fuerte crítica a la posibilidad de establecer criterios normativos o principios valorativos externos y pre-establecidos, que en relación a lo que vengo planteando, constituye la cuestión central del problema de la comparación. Podríamos decir que todo el problema del pensamiento nietzscheano se vincula con el problema de la comparación, en tanto y en cuanto se juega en torno al concepto de valor. No en el sentido que ha sido muchas veces interpretado, como una crítica a la idea misma de valor y a la posibilidad de establecer valores de cualquier tipo; lectura que ha llevado a ver en el pensamiento de Nietzsche los orígenes del nihilismo y las bases del nacionalsocialismo. Lo que hay en Nietzsche es más bien una crítica a las formas de valor que son exteriores a la vida. Formas, por decir así, agregadas por fuera de la dinámica de la vida. Esto es bien interesante, porque el modo en el que Nietzsche entiende la práctica social a través de esta relación entre la vida -entendida como voluntad de poder- y sus formas, adquiere también, como en Spinoza y Marx, un fuerte carácter inmanente: La política así entendida es una de las formas que encuentra o se da la vida para su mayor potenciación.

Quisiera hacer el ejercicio de pensar una idea bien problemática como es la idea de 'democracia nietzscheana'. ¡Vaya oxímoron!, dirán. Es sabido el rechazo de Nietzsche a la democracia y su simpatía por los valores del hombre aristocrático. Y sin embargo, democracia nietzscheana tiene el sentido hoy para nosotros de sustraerla del régimen de equivalencia y de lo homogéneo al que está sometida por la lógica del capital que, como lo venimos diciendo, es la lógica de producción de lo indistinto y homogéneo.

Democracia nietzscheana significa afirmar una igualdad jurídica sin renunciar al carácter irreductible y singular de cada quien y de cada cual.

5. Decía al principio, que no quería dejar de hacer alguna consideración sobre la coyuntura. Un pensamiento de la coyuntura que también es otro modo de poner juntos los pensamientos de Spinoza, Marx y Nietzsche.

Para hacer esto me gustaría traer una idea bien interesante que se la escuché decir a Eduardo Rinesi hace algunos meses en una mesa realizada en la ciudad de Rosario sobre progresismos en América Latina. Rinesi decía que en los 80' las ciencias sociales habían pensado mal la democracia. Que en aquel período de transición, donde hubo un auge de estudios sobre la democracia, en general esta fue pensada con un fuerte sesgo liberal que reducía la cuestión de la democracia a un problema de régimen político en sentido estrecho. Y que los 90', en todo caso, no fueron más que una profundización de esa mala idea de la democracia. Lo que planteaba Rinesi era que teníamos que abandonar esa concepción reducida de democracia que la entiende en términos exclusivamente de régimen político, de la articulación entre gobernantes y gobernados, representantes y representados, y comenzar a avanzar en la idea de Estado democrático. Es decir, pensar la democracia no como tipo de régimen o forma de gobierno sino como forma de Estado. Por supuesto que esta no es una idea nueva. Se encuentra ya en los orígenes de nuestra tradición de pensamiento político democrático, en autores como Spinoza o Rousseau.

Sin embargo, es bien interesante la distinción que hace Rinesi (entre la idea de democracia como régimen y la idea de democracia como Estado) porque me parece que puede contribuir a esclarecer los modos en que pensamos las democracias, principalmente en América Latina, y sobre todo esa figura tan extraña como interesante de nuestras democracias como es el populismo.

Yo quisiera tomar acá un ejemplo de lo que entiendo como uno de los efectos del comparativismo, que es la crítica que se le hace al populismo desde cierta tradición republicano-liberal. Crítica que en general gira en torno al problema de la relación entre la democracia y sus instituciones. Para la tradición republicano-liberal habría una especie de déficit en la calidad institucional de toda construcción populista. Para decirlo rápidamente, el populismo, para la tradición republicano-liberal sería una forma construcción política *contra-institucional*. Esto de alguna forma es alimentado por uno de los teóricos más importantes del populismo como es Ernesto Laclau cuando sostiene,

por ejemplo, que las instituciones son contrarias a la democracia. Que las instituciones son un freno para el desarrollo y la potencia de la democracia, y que por lo tanto un proyecto de democracia radical, un proyecto emancipador, debe avanzar necesariamente sobre las instituciones. Me parece que lo que hay acá es un análisis con un sesgo comparativista, que es inmune a captar la singularidad de un proceso o de un acontecimiento.

Quisiera plantear si no es posible otro modo de pensar esta relación entre democracia e instituciones, a la luz de las democracias realmente existentes. Si no es posible pensar que lo que se ha vivido en estos últimos años en Argentina y en América Latina no es tanto un avasallamiento o una ruptura de las instituciones que tendría la forma de gobiernos autoritarios, sino una mutación o una transformación de un cierto tipo de institucionalidad. Dicho de otra manera, si no es posible pensar que lo que ha ocurrido en estos últimos años en América Latina, es un pasaje de un tipo de institucionalidad de corte liberal o neoliberal a un tipo de institucionalidad de corte popular o populista. Para tomar el caso de Argentina, que son, por ejemplo, la ley de de medios, la ley de matrimonio igualitario o la asignación universal por hijo, sino la institucionalización, la fuerte institucionalización -diría yo- de demandas populares e igualitarias.

Por supuesto, que este proceso es un proceso incompleto, inacabado, insuficiente, que hay que seguir pensando y discutiendo. Por supuesto que esto tampoco resuelve todos los problemas a los que convoca una categoría tan rica y compleja como es la categoría de democracia. Ni mucho menos los dilemas, las tensiones y los conflictos que nos mueven a pensar y a vivir nuestras democracias en América Latina. En todo caso, lo que yo quería dejar planteado es si no es posible tirar de algunas de estas líneas para un modo distinto y alternativo de pensar, un modo que yo quise caracterizar como no comparativo de pensar la política, un modo de leer la historia sin categorías preestablecidas ni teorías solidificadas, un pensamiento “sin barandillas”, para usar una metáfora de esa otra gran pensadora del acontecimiento como lo fue Hannah Arendt, y que no es otra cosa que lo que tendríamos que entender bajo el nombre de *pensamiento crítico*. Un tipo de pensamiento sensible a la singularidad de un proceso histórico y una coyuntura.

Bibliografía

- Adorno, Max y Horkheimer, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,*(1944), trad. de Juan José Sanchez, Madrid, Trotta, 2006.

- Marx Karl y Engels Friedrich. *La ideología alemana*, (1845-46), Buenos Aires, Nuestra América, 2004.

- Spinoza, Baruj. *Tratado teológico-politico*, (1670), trad. de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza, 2003.

Breve nota sobre la colonialidad de los saberes hegemónicos, el eurocentrismo y la promesa de los saberes populares *

Atilio A. Boron
www.atilioboron.com.ar

La crítica a los saberes dominantes y las políticas de recuperación y perpetuación de las lenguas de nuestros pueblos originarios parecen tener ante sí un futuro promisorio. No obstante, para seguir avanzando en esta dirección deberemos librar una dura batalla en contra de lo que hace ya más de veinte años el sociólogo peruano Aníbal Quijano definiera como la "colonialidad del saber". Un saber que naturaliza nuestra condición colonial (o neocolonial, para hablar de los tiempos actuales); que coloniza nuestras subjetividades; se postra ante algunas conquistas de la modernidad (al paso que cierra sus ojos ante sus inocultables calamidades); y que, y esto es lo fundamental, embellece y eterniza al capitalismo. La importancia de esta "colonialidad del saber" y su correlato, la "colonialidad del poder" no podría ser mayor en América Latina y el Caribe, el continente que ha padecido la más prolongada y profunda experiencia de sometimiento colonial del planeta, fundada sobre un genocidio -que según cálculos conservadores habría aniquilado a unas sesenta millones de almas y otros en cien- y cuyos efectos se sienten hasta el día de hoy.[287] Nada equivalente, en extensión y en profundidad, tuvo lugar en África o en Asia, donde las sociedades pre-coloniales existentes y los valores y sistemas religiosos imperantes resistieron –no sin cambios, por cierto- al pillaje

---

* Este trabajo re-elabora sendas intervenciones del autor en el IVª Foro Nacional de Educación para el Cambio Social, celebrado en la Universidad Nacional de Rosario el 8 de Junio del 2012 y en el Congreso de las Lenguas reunido en Resistencia, Chaco, el 18 de Julio del 2012.

[287] El tema de la colonialidad del saber y del poder en nuestras repúblicas "independientes" ha sido examinado por numerosos autores latinoamericanos. Ver principalmente la extensa obra de Aníbal Quijano y, tras sus huellas, las de Edgardo Lander, Enrique Dussel y Walter Mignolo, entre otros. Varios trabajos de estos autores, que no podemos citar detalladamente en esta breve exposición, fueron reunidos por Lander en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2000). Una contribución fundamental sobre este tema se encuentra en el soberbio libro de Roberto Fernández Retamar titulado *Todo Calibán* (Buenos Aires: CLACSO, 2004). Hay muchos ejemplos prácticos de los nocivos efectos de la colonialidad del poder, pero nos parece que la apoteosis de esta actitud genuflexa y obsecuente ante los dictados del imperio, tan extendida en nuestro continente, la ofrece el gobierno peronista de Carlos Saúl Menem. Este no se limitó a superar viejas discordias para tener buenas relaciones con Estados Unidos sino que propuso, además, tener "relaciones carnales" con el país del Norte, ensalzando las ventajas que para la Argentina traería el "alineamiento automático" con cualquier política fijada por Washington. Otros gobernantes pueden ser, o haber sido, igualmente de obsecuentes, pero al menos tuvieron el elemental decoro de no proclamarlo a los cuatro vientos como lo hiciera Menem.

colonial. La India conservó su sistema de castas durante casi dos siglos de dominación británica; China y Vietnam mantuvieron, pese a los avatares del colonialismo, su organización aldeana; y los pueblos del África al norte y a sur del Sahara hicieron lo propio con sus identidades tribales. Si en otras partes del Tercer Mundo el colonialismo fue un rosario de enclaves o el sometimiento parcial al conquistador extranjero, en América Latina y el Caribe las sociedades precolombinas fueron arrasadas. Los escombros resultantes de su destrucción se combinaron con las formas de organización social impuestas por el temprano capitalismo comercial europeo del que eran portadores los conquistadores ibéricos para dar lugar a una formación social híbrida, que no era ni lo viejo ni lo nuevo, sino algo enteramente original, marcando a fuego en el código genético de la sociedad resultante de esa catástrofe civilizatoria su condición colonial.[288]

Bajo estas circunstancias no sorprende que el saber hegemónico esté signado, aún en nuestros días, por su colonialidad. Componente indispensable de esa colonialidad es la negación de la condición humana del otro, del diferente; por eso, su lengua es considerada como la expresión rudimentaria, casi animalesca, de pueblos que con inocultable racismo fueron –y todavía son, si bien subrepticiamente y apelando a rebuscados razonamientos- categorizados como inferiores, primitivos, bárbaros y hasta salvajes. Va de suyo que un saber de este tipo es constitutivamente incapaz de valorar la diversidad de formas de organización social y, mucho menos, de servir como guía para la emancipación de nuestros pueblos. No sólo eso: es un enemigo jurado y declarado de cualquier proyecto de liberación.

Necesitamos, en consecuencia, otro saber; un pensamiento crítico que ilumine los múltiples lazos de la explotación y la dominación en lugar de ocultarlos para justificar la represión a que se ven sometidas sus víctimas en cuanto manifiestan su protesta. Un saber que, en épocas como la actual, debe ser intransigente y profundamente anticapitalista, a partir de la premisa de que la preservación del capitalismo sólo será posible al precio de continuar el genocidio de la acumulación originaria mediante la actual eutanasia de los pobres, la homogeneización de lenguas y culturas y la destrucción de la naturaleza mediante un ecocidio que alcanza en la actualidad inéditas proporciones. Un saber, por esto mismo, resueltamente anti-imperialista, capaz de

[288] Este tema constituye el hilo conductor de la obra ensayística de Octavio Paz. De entre sus múltiples escritos en donde este tema es analizado con mayor o menor nivel de detalle sobresalen *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe* (Madrid: Seix Barral, 1982) y una de sus primeras obras, *El Laberinto de la Soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1950)

sortear las trampas cognitivas del pensamiento resignado, derrotista: interpretaciones tales como las que postulan la existencia de un "imperio sin imperialismo", o la de una libérrima "sociedad de la información" para ni hablar de los anti-imperialismos inconsecuentes que ignoran que el éste no es sino la manifestación del capitalismo en su fase actual.

De allí que la teoría marxista, por largo tiempo condenada al ostracismo en las aulas universitarias, sea un componente indispensable e insustituible del pensamiento crítico. Sin aquélla éste no existe, aunque sólo con el marxismo una propuesta de liberación, de emancipación humana, sería insuficiente. Los aportes del feminismo radical en su lucha contra la tenaz sobrevivencia del patriarcado; del pensamiento pos-colonial en su combate contra los saberes hegemónicos y el ecologismo socialista (de hecho, un componente del marxismo actual) son necesarios para construir la propuesta emancipatoria integral que necesitamos en las condiciones imperantes a comienzos del siglo veintiuno.[289]

Claro que la primera década de este siglo ha sido pródiga en acontecimientos: el estallido de la nueva –y más grave y profunda- crisis general de la historia del capitalismo agrega una urgencia especial a la necesidad de superar los grilletes del pensamiento neocolonial. La reacción del saber hegemónico fue -y continúa hasta hoy- subestimar la gravedad de la crisis, presentada en un primer momento como si fuera una transitoria perturbación focalizada en las hipotecas "*sub-prime*" y, más tarde, en Wall Street y que sería no muy diferente de tantas otras que, periódicamente, afectaban la marcha de la economía capitalista. La manipulación del saber hegemónico presentaba al detonante de la crisis: el estallido de las hipotecas "*sub-prime*" como si fuera la causa de la misma, ocultando de ese modo los factores estructurales que provocaron la crisis. Lo cierto es que a cinco años de comienzo de aquella, el diagnóstico es totalmente diferente ya que es insoslayable el hecho de que estamos en presencia de una crisis integral, mundial, no sólo de Wall Street sino que se está devorando a todas las metrópolis capitalistas sin excepción: Estados Unidos, Europa, Japón, y que ya está impactando fuertemente en el resto de las economías, incluyendo China, India y, progresivamente, toda la periferia del sistema. Una crisis, además, que afecta a las finanzas tanto como a la "economía real", que pone en cuestión los fundamentos mismos de la "civilización

[289] Hemos tratado en detalle este asunto en nuestro *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000)

del capital", basada en la explotación y depredación desenfrenadas de la naturaleza y en el interminable holocausto social al que son sometidos los pueblos no sólo de los países subdesarrollados sino también los del corazón mismo del sistema. Una crisis "no en el capitalismo" sino "del capitalismo" y cuya solución sólo se encontrará en la construcción de un orden social resueltamente "pos-capitalista"; es decir, un sistema cuya lógica de funcionamiento la dicten las necesidades sociales y los bienes de uso requeridos para la subsistencia de la sociedad y no el insaciable afán de ganancias del capital. Casi imperceptiblemente hemos entrado en una situación que, objetivamente, exige una salida revolucionaria, aun cuando desgraciadamente todavía las condiciones subjetivas para ello no se hallen presentes.

Es por esto que atendiendo a los nuevos tiempos y a la profundidad de esta nueva crisis general del capitalismo quisiera proponer a los organizadores del Foro Nacional de la Educación para el Cambio Social que en lugar de convocarlo "para el cambio social" el próximo lo haga "para la revolución social". Porque esta crisis sólo podrá ser superada por la vía de la revolución, no por la de un cambio social que se detenga temeroso ante la estructura básica de las sociedades capitalistas. Tal es la gravedad de esta crisis. Conviene aquí recordar lo que decía el Che: "o revolución socialista o caricatura de revolución". Con una caricatura nada podrá resolverse, la crisis persistirá y se agravará, acentuando la barbarie capitalista hasta límites insospechados.[290] ¿Qué otra cosa que la violencia, destrucción y muerte preanuncian el medio centenar de bases militares que Estados Unidos ha instalado en América Latina y el Caribe? Por lo tanto la voz de orden del "cambio social" ha envejecido en unos pocos años. Ahora la realidad nos exige hablar de revolución, pensar la revolución, hacer la revolución y plantearnos que educación necesitamos para que esta exigencia sea puntualmente satisfecha.

Dados estos antecedentes, ¿cuál es el papel que le cabe a los saberes populares? La academia, como es sabido, ha sido objeto de especial atención por el imperialismo para erradicar de sus aulas toda forma de pensamiento crítico, especialmente en la economía y las otras ciencias sociales amén de las humanidades. Al imponer sus categorías de pensamiento la burguesía impone su forma de explotar y dominar. Sería demasiado largo hablar de este tema ahora. Lo examiné detalladamente en un pequeño libro al cual

[290] Hemos examinado sucintamente esta problemática de la revolución en nuestro "¿Comienza una revolución anticapitalista?", en *Cuadernos Marxistas* (Buenos Aires), Nº 3, Octubre 2011.

remito a mis lectores.[291] Es cierto que aún quedan algunos focos de resistencia en las universidades, espacios que debemos conservar y, de ser posible, ampliar. Pero la tarea será ardua, y esto está lejos de ser una novedad. Tan es así que a fines del siglo diecinueve en su célebre *Nuestra América* José Martí ya señalaba este carácter alienado de la universidad latinoamericana cuando escribía que "¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen." Y remataba su razonamiento diciendo que: "(C)onocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de

enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria." [292]

Habiendo dicho lo anterior un párrafo aparte merece el rol crecientemente significativo que el Banco Mundial ha jugado en el "re-formateo", si se me permite esa poco elegante pero clarísima expresión, de las universidades en todo el mundo. El BM tiene poco de mundial y mucho de banco; será mundial por su alcance pero tal como lo reconociera un vocero tan destacado del *establishment* de EEUU como Zbigniev Brzezinski se trata de una extensión del gobierno de los Estados Unidos que durante el apogeo del neoliberalismo se convirtió en el portavoz más autorizado en lo relativo a la "correcta línea de políticas" a aplicarse en una amplia variedad de asuntos; entre ellos, la educación en todos sus niveles, la ciencia, y la cultura.[293] Es digno de preocupación el hecho de que el Banco Mundial haya logrado sustituir a la UNESCO y a otras instituciones de ese tipo en el crítico papel que esta última desempeñó por más de medio siglo en materias educativas. No hace falta decir que un banco, no importa cómo se autodenomine o cómo quiera aparecer ante la opinión pública, es siempre un banco, y la tendencia natural de todo banquero es considerar a todas las cosas de este mundo, y por cierto a todas las instituciones y prácticas sociales, como simples partidas de una tabla

---

[291] *Consolidando la explotación. La academia y el Banco Mundial contra el pensamiento crítico* (Córdoba: Editorial Espartaco, 2008)
[292] José Martí, *Nuestra América* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005), pp. 34-35.
[293] Cf. Zbigniew Brzezinski, *El Gran Tablero Mundial: la superioridad norteamericana y los imperativos geoestratégicos* (Buenos Aires: Paidós, 1998), pp. 28-29.

de cálculos de costo-beneficio. Este *ethos* mercantil crea una barrera insuperable para la adecuada consideración de todos los asuntos educativos. La lógica mercantil del Banco Mundial implica que la educación ya no debería ser considerada como la tarea suprema de la *polis*. La visión de Platón sobre la educación como el cultivo del espíritu que conduce a la formación de una ciudadanía ilustrada es reemplazada por otra que conduce a la obsesiva lectura del Índice Dow Jones, o por el estudio de la Tabla de Riesgo País publicada diariamente por los hechiceros y tahúres financieros que manejan el sistema financiero internacional en beneficio propio y de sus mandantes, el gran capital transnacional. A la luz de esto, la educación es una mercancía que no difiere de los granos de soja, el petróleo, los automóviles, o el atún; y, por eso mismo no merece un tratamiento especial que, según sus "expertos", sólo confundiría más las cosas.[294]

Ante esta capitulación del saber que se cultiva en las universidades se ha vuelto un lugar común hablar de la necesidad de recuperar los saberes populares para combatir el sesgo profundamente conservador del pensamiento neocolonial enquistado en las casas de altos estudios. Pero así como no se puede asimilar acríticamente e *in toto* la tradición cultural europea de igual manera debería procederse en el caso de los saberes populares. Para comenzar es preciso distinguir entre aquellos vinculados con asuntos tales como la relación sociedad-naturaleza (tecnologías apropiadas de explotación de la agricultura y los bienes comunes, medicina popular, formas de organización comunitaria del trabajo, etcétera) de los saberes que podríamos llamar "sociológicos", es decir, relativos al orden social. En algunos casos estos pueden contener algunos elementos emancipatorios o de crítica social pero casi invariablemente combinados con otros que no lo son. Así como la tradición cultural europea es un abigarrado núcleo de saberes contradictorios -y en donde junto con elementos decididamente reaccionarios y conservadores conviven otros de naturaleza claramente emancipatoria y libertaria, como el marxismo, por ejemplo- lo mismo ocurre con los saberes tradicionales, mezcla también ellos de elementos que apuntan a la conservación del orden social vigente combinados con otros que lo critican y proponen su superación. También para los saberes populares es válida la fórmula marxiana que afirma que las ideas dominantes en una sociedad son las ideas de la clase dominante. Y si en la sociedad capitalista sólo por excepción prevalecen ideas que cuestionan el predominio de los explotadores -agravada esta situación por el fetichismo

[294] Hay un refrán muy popular en Estados Unidos que dice que *"When all you have is a hammer, everything looks like a nail"* ("cuando todo lo que tienes es un martillo todo se parece a un clavo")

y la alienación propios de este tipo histórico de sociedad- sería ingenuo suponer que por ser "popular" un saber, que brota al interior de una comunidad también ella dividida en clases, es necesariamente liberador. Lo más probable es que sea exactamente lo contrario. El supuesto de que el saber popular en asuntos sociales es invariablemente emancipatorio es insostenible a la luz de la experiencia práctica y tiene reminiscencias con la romántica noción del "buen salvaje" rousseauniano, incontaminado por las plagas de la modernidad. Una concepción, en suma, equivocada y que no permite librar un eficaz combate contra el pensamiento de la colonialidad.

De hecho, en materia social salvo excepciones los saberes populares reflejan, de modo idealizado, el orden social en cuyo seno vieron la luz; un orden, digámoslo de una vez, que también está surcado por divisiones de clase y que, por lo tanto, también allí el saber popular dominante es el de sus clases dominantes. Este tradicionalismo ideológico se concretiza, por ejemplo en (a) la naturalización del patriarcado, la misoginia y la brutal subordinación de la mujer; (b) en el prejuicio, cuando no la abierta hostilidad, hacia el "otro", el "diferente", que se traduce, por ejemplo, en una marcada homofobia y en el rechazo a quien es, piensa o actúa de modo diferente; y (c) en la subestimación de los jóvenes, en la medida en que los que "saben" y los depositarios de ese saber son los "mayores" o los ancianos, los jóvenes representando en cambio al "no-saber".[295]

Fue debido a su clara percepción de estas realidades que nada menos que José Carlos Mariátegui declarase, en la página inicial de sus célebres *Siete Ensayos*, que "No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esa barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales." [296] Permítaseme parafrasear lo que decíamos en el estudio preliminar del texto de Mariátegui a propósito del pasaje arriba mencionado. En efecto, este resuena como "un cañonazo en la discusión actual sobre la crisis de las ciencias sociales y el papel presuntamente negativo jugado por el «eurocentrismo» al postular como categorías universales de

[295] En línea con los análisis de Max Weber sobre los tipos de dominación, Gino Germani exploró a lo largo de su obra las fuentes, las modalidades y los alcances del "tradicionalismo ideológico". Ver principalmente su *Política y sociedad en una época de transición* (Buenos Aires: Paidós, 1962), pp.149-154.

[296] Esa frase figura nada menos que en la "Advertencia" con la cual Mariátegui introduce este libro a sus lectores. Ver *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* [Estudio preliminar de Atilio A. Boron] (Buenos Aires: Capital Intelectual, 2009), p. 30.

pensamiento y de intelección las que serían apenas meras formas particulares de desenvolvimiento de la historia europea." De donde se sigue que si "fue un tremendo error la insistencia de la Internacional Comunista en hacer del marxismo una filosofía materialista de la historia que identificaba –en clave sin duda alguna eurocéntrica- las leyes universales de movimiento que conducirían a la revolución en todos los países, no menos grave es

el equívoco –alentado por ciertas versiones de la crítica a la colonialidad del saber eurocéntrico– que remata en el abandono sin más del marxismo por ser este una teoría elaborada en Europa, por un blanco, varón y heterosexual para más señas, lo que desembocaría en una incorregible incapacidad para percibir e interpretar las particularidades de las formaciones sociales de la periferia y la enorme diversidad y pluralidad de sujetos e identidades sociales del capitalismo contemporáneo." Es digno de señalarse que Mariátegui adopta una postura muy interesante porque si bien rechaza una visión incurablemente eurocéntrica y por eso mismo equivocada como la que propugnaba la IC, era muy consciente de que no se podía arrojar por la borda toda la herencia teórica europea. Entre otras razones porque para un «marxista convicto y confeso», como se autodefinía, esto hubiera equivalido a castrarse teóricamente y renunciar a la cumbre del pensamiento crítico representado por la obra de Marx y sus continuadores. "Los *Siete Ensayos* son por esto mismo la mejor prueba de que es posible realizar un notable análisis marxista sin caer en ninguna de las dos posturas polares arriba señaladas." [297]

Por supuesto, cuando Mariátegui hablaba del pensamiento europeo no se refería a la Inquisición o al oscurantismo de la Iglesia sino a Galileo o Giordano Bruno; no hablaba de Cecil Rodhes como profeta del colonialismo y verdugo de los pueblos coloniales sino de Fray Bartolomé de Las Casas; no pensaba en Edmund Burke o Jeremy Bentham sino en la Revolución Francesa y al Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Por eso, la revalorización de Tupac Catari, Toussaint Louvertoure, Bolívar, Artigas, San Martín, Bilbao o Martí no debe hacerse arrojando por la borda los contenidos emancipadores existentes en la mejor tradición del pensamiento europeo, que incluye a Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Luxemburg,

[297] Cf. Nuestro "Estudio Preliminar", en José C. Mariátegui, *op. cit*., pp. 19-20.

Gramsci, etcétera Esa antinomia nos paralizaría, nos confundiría y, a la larga, sellaría nuestra derrota a manos del saber hegemónico. En otras palabras, para Mariátegui hay una Europa que produjo un pensamiento de la colonialidad pero también está la otra, que desde sus hendijas, aportó una notable y vigorosa tradición cultural emancipadora, opuesta a toda forma de dominación económica, política o ideológica y por la cual sus mentores fueron torturados, encarcelados y asesinados. Una tradición cultural, en suma, que luchó contra el oscurantismo de la iglesia, el colonialismo de las metrópolis europeas y las injusticias que caracterizaban a las propias sociedades del Viejo Mundo.[298]

Por consiguiente jamás debemos bajar las armas de la crítica, sea ante los saberes hegemónicos, sea ante los saberes populares que, paradojalmente, pueden llegar a ser profundamente antipopulares toda vez que reafirman las bases ideológicas de sociedades profundamente injustas y explotadoras. El rechazo y la denuncia militante del saber establecido y consagrado por la academia -o por lo que Alfonso Sastre denominara "el universo bienpensante" de la sociedad burguesa- no debe tener como reverso de la medalla la acrítica aceptación del saber popular.[299] Dada la íntima e indisoluble relación entre clase, poder y saber, en todas las formas de éste se ocultan los virus de la dominación y de la explotación. De lo que se trata, por lo tanto, es de apropiarnos selectivamente de esos saberes, aprendiendo a navegar a través de sus contradicciones y pugnando por hallar, en sus pliegues, los elementos liberadores así como denunciar y combatir sus componentes retardatarios y reaccionarios. En *Todo Calibán* Roberto Fernández Retamar decía que nuestra condición colonial nos obliga a ser universales, a abrirnos a todas las expresiones del pensamiento y a construir una laboriosa síntesis crítica, inevitablemente universal, capaz de guiar las luchas por la emancipación integral no sólo de América Latina sino también de toda la humanidad. Teniendo en cuenta, como lo exigía Marx en su "Tesis Onceava" sobre Feuerbach, que de lo que se trata no es tan sólo interpretar el mundo sino, más que nada, de cambiarlo.

Y para interpretar y cambiar al mundo es preciso recuperar la mejor tradición del pensamiento crítico latinoamericano. Grandes contribuciones al pensamiento universal

---

[298] Asunto éste que muchas veces es pasado por alto por los críticos de izquierda de la modernidad, como si esta estuviese exclusivamente compuesta por siniestros personajes como Torquemada y Hitler, o que hubiera sido tan sólo capaz de producir horrores como el Holocausto.
[299] Cf. Alfonso Sastre, *La batalla de los intelectuales: o nuevo discurso de las armas y las letras* (Buenos Aires: CLACSO, 2005)

fueron hechas en nuestros países. Según muchos observadores la nuestra es, de lejos, una de las regiones de mayor creatividad intelectual, cultural, estética, filosófica, musical del mundo. Y en el terreno de las Ciencias Sociales y las Humanidades no hay punto de comparación entre los aportes hechos por América Latina en el pasado y los que hicieron otras regiones del Tercer Mundo. Salvo en el caso de la India, falta en Asia una tradición de profunda reflexión filosófico-social. Los asiáticos han tenido, y tienen, grandes ingenieros y técnicos, y en ese sentido van a la cabeza de una serie de disciplinas; pero desde el punto de vista de la reflexión social la producción asiática –insistimos, excepto en India- no es muy relevante. El caso africano es un poco más matizado, se parecen un poco más a los latinoamericanos por su fuerte conexión con el mundo europeo. Pero se encuentran mucho más golpeados por un proceso de devastación imperialista del cual apenas tenemos una pálida noticia.

En consecuencia, América Latina es depositaria de una responsabilidad muy especial en el marco del Tercer Mundo. Nuestros países produjeron en el pasado contribuciones teóricas de enorme significación, más allá de las críticas que hoy pudieran formulárseles. La aportación del estructuralismo en la teoría económica, realizada por gentes como Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto, María Conçeiçao Tavares y tantos otros fue original y fecunda. En el terreno de la Filosofía este continente ha dado a luz a la Teología de la Liberación (Leonardo Boff, Frei Beto, Gustavo Gutiérrez) y a la Filosofía de la Emancipación (Enrique Dusell), fieramente combatidas por la derecha internacional y, entre otros, por el actual pontífice de la Iglesia Católica. La Teología de la Liberación es considerada, en las principales universidades del mundo desarrollado, como una de las aportaciones más importantes a los debates filosóficos de la segunda mitad del Siglo XX. Lo mismo cabe decir de los aportes de la Filosofía de la Emancipación y la Sociología crítica, con figuras de relieve excepcional como Pablo González Casanova, Aníbal Quijano y Florestán Fernandes, entre tantos otros. América Latina revoluciona el pensamiento educacional con la obra del brasileño Paulo Freire con la pedagogía del oprimido. Y le cabe a Milton Santos, un gran geógrafo del Brasil, el mérito de haber replanteado radicalmente la visión predominante sobre la geografía en el terreno internacional. América Latina produjo también el resurgimiento de la discusión sobre la problemática del Estado que los eruditos politólogos norteamericanos de la mano de David Easton habían desterrado de la academia a mediados de los años cincuenta. Lo mismo cabe decir del papel que

nuestros intelectuales críticos desempeñaron en reflotar la discusión sobre el imperialismo y la dependencia, acallada ante el auge de las teorías de la modernización y el pensamiento económico ortodoxo.

En consecuencia, no debemos ahorrar esfuerzo alguno en nuestro empeño por recuperar una tradición de pensamiento tan crítica como la que América Latina alumbró en la segunda mitad del siglo veinte, y que tiene ilustres antecedentes cuya sola enumeración requeriría de un espacio que no disponemos. Pensemos simplemente en la importancia de los aportes de José Martí; del ya aludido José Carlos Mariátegui; Víctor Raúl Haya de la Torre –en su mejor período y no en el de su posterior capitulación-; José Vasconcelos, José Enrique Rodó, Aníbal Ponce, insisto, entre otros notables entre los cuales, en épocas más recientes, habría que incluir a Fidel y al Che. Y antes, por supuesto, recurriendo a Simón Rodríguez, Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Francisco Bilbao y tantas otras figuras deslumbrantes de Nuestra América. Sería imperdonable condenar esa rica tradición al olvido y marearnos con eso que tan acertadamente condenaba Platón hace dos mil quinientos años: el "afán de novedades", enemigo mortal del conocimiento verdadero. No se trata pues de tan sólo volver al pasado y releer los viejos textos como si fueran piezas de un museo arqueológico. De lo que se trata es de recuperar sus trascendentales interrogantes más que sus comprobaciones puntuales, y proyectar todo este aparato teórico como fuente de inspiración para una renovada interpretación del presente y contribuir a la creación de nuevas síntesis teóricas capaces de guiar a nuestros pueblos en sus luchas por la Segunda y Definitiva Independencia.

Controversias en la teoría feminista contemporánea: reflexión filosófica y práctica política

Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia[300]

¿Cuál debería –si es que debiera tener alguna– ser la función de la reflexión filosófica feminista contemporánea? ¿Qué rol cumple el lenguaje en la construcción, reproducción o alteración de nuestras realidades socio-políticas? ¿Qué caminos se abren al utilizar las categorías heredadas del liberalismo para la visibilización y –más importante aún– para la superación de nuestra subordinación, y cuáles se cierran? ¿Qué beneficios y qué problemas acarrea la distinción entre lo material y lo simbólico? ¿Qué tiene para decir el pensamiento feminista –en sus diversas variantes– en relación a las prácticas políticas en las sociedades contemporáneas?

Hacia fines del siglo pasado, la filósofa Martha Nussbaum publicaba un artículo fuertemente crítico sobre la obra de Judith Butler,[301] iniciando así un sugestivo debate sobre la función y la finalidad de la reflexión feminista contemporánea. Los ecos de aquella controversia resuenan todavía hoy, y atraviesan las agitadas olas de una era que algunas voces proclaman como postfeminista. Nos resulta interesante el contrapunto entre estas dos importantes pensadoras de nuestra época como disparador para reflexionar sobre el modo en que, desde los distintos enfoques de la teoría feminista, podemos posicionarnos en torno a la relación de esta teoría con el liberalismo y con el posestructuralismo, y a la manera en que se piensan desde el feminismo las identidades y la acción política.

Estas reflexiones se encuentran, a su vez, atravesadas por las resonancias de otro debate, que consideramos igualmente importante recuperar para iluminar el presente. Nos referimos al intercambio que tuvo lugar originalmente unos años antes, en 1997, entre Judith Butler y Nancy Fraser, y que fuera republicado un tiempo después por la

[300] El presente texto es una versión extendida y reelaborada de un trabajo previo publicado en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. No. 13, 2012, pp. 443-453.
[301] Nussbaum, Martha (1999), "The Professor of Parody", *The New Republic*, 22 de febrero.

New Left Review.[302] A partir de la discusión que afrontan las autoras en torno a los movimientos sociales, nos interesa ahondar en la posible distinción entre una esfera económica y una cultural, en el lugar en el que se enmarcan las reivindicaciones políticas de distribución y/o reconocimiento, y en suma, en la pertinencia o no de considerar la distinción entre lo material y lo simbólico.

El propósito de este trabajo será entonces restituir las intervenciones de las autoras en estos debates, con el objeto de plantear algunos de los modos en que desde el feminismo es posible acercarse a la relación entre la reflexión teórica y la práctica política.

Martha Nussbaum: lo real y lo simbólico

Gran parte de la academia norteamericana ha entendido durante mucho tiempo a la teoría feminista como un saber ligado a propuestas de cambio social, con la mirada necesariamente puesta sobre las condiciones materiales de vida de las mujeres. Para la filósofa Martha Nussbaum, esto ha sido así hasta hace un tiempo, y sigue siéndolo en muchas partes del mundo.[303] Sin embargo, en los últimos años, el feminismo académico norteamericano ha realizado lo que la autora presenta como un peligroso deslizamiento desde el aspecto material de la vida hacia el orden de lo simbólico: "Las pensadoras feministas cercanas al nuevo orden simbólico parecen creer que el modo de hacer política feminista es usar las palabras de forma subversiva, en publicaciones académicas de alta oscuridad y desdeñosamente abstractas".[304] Judith Butler –autora de referencia de este tipo de feminismo– será blanco privilegiado de la crítica de Nussbaum, quien reflexiona desde la desazón que le causa observar que la dimensión simbólica del

[302] Butler, Judith (1997), "Merely Cultural", *Social Text*, No. 52/53, otoño-invierno, pp. 265-277; Fraser, Nancy (1997), "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler", *Social Text*, No. 52/53, otoño-invierno, pp. 279-289. Republicado: Butler, Judith (1998), "Merely Cultural", *New Left Review*, I/227, enero-febrero, pp. 33-44; Fraser, Nancy (1998), "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler", *New Left Review*, I/228, marzo-abril, pp. 140-149. Todas las citas y referencias del presente artículo remiten a la versión castellana de la *New Left Review* publicada en el año 2000.

[303] Por ejemplo en la India, país que Nussbaum conoce en profundidad y sobre el que ha reflexionado largamente. Véase Nussbaum, Martha (2009), *India. Democracia y violencia religiosa*, Barcelona: Paidós.

[304] "Feminist thinkers of the new symbolic type would appear to believe that the way to do feminist politics is to use words in a subversive way, in academic publications of lofty obscurity and disdainful abstractness". Nussbaum, Martha, "The Professor of Parody", op. cit. En todos los casos en que, como en este, la traducción sea nuestra, se pondrá la versión original en inglés en nota al pie.

lenguaje está siendo analizada y criticada, no sólo como si formara parte de una política práctica, sino como la única política verdaderamente posible.

A Nussbaum no le gusta el modo en que escribe Butler; aún más, le irrita. Le lleva a afirmar que "es difícil lidiar con las ideas de Butler, ya que es difícil descifrar cuáles son".[305] La escritura "pesada y oscura" de Butler que tanto la exaspera, la conduce a una inevitable pregunta: ¿para quién escribe? ¿A quién está hablando/interpelando Judith Butler? El acceso a los textos de una de las referentes más importantes de los estudios *queer* y la teoría feminista pareciera quedar vedado al público inexperto, no iniciado en algunos de los conceptos centrales de Foucault, Althusser, Austin, Freud o Lacan. Esto contrasta radicalmente con la concepción de Nussbaum quien, afirmando enmarcarse en la tradición socrática, pone el acento en la transparencia y la claridad de los argumentos, asociando esta actitud con el respeto por la igualdad.[306] Si las ideas son expresadas claramente, éstas se separan de su autor/a y quien crea en ellas puede hacerlas propias, por el contrario, "cuando se mantienen misteriosas […] uno/a sigue dependiendo de la autoridad que las originó".[307] Butler, a los ojos de Nussbaum, escribiría de modo deliberadamente oscuro y complejo para alimentar no sólo la mistificación y el aura de importancia y prestigio de su obra, sino también la dependencia de su palabra autorizada para la interpretación de su teoría.

Pero el cuestionamiento de fondo que Nussbaum está señalando no arraiga sólo en el lenguaje y las relaciones que establecemos con él, sino –y tal vez más profundamente– en la noción de agencia del individuo y las posibilidades de acción política. Enmarcada en un liberalismo político con fuerte inspiración en la teoría de John Rawls, a Nussbaum le resulta inquietante una propuesta que parta de concebir el cambio político como una *performance* paródica. La autora refiere así a la teoría

---

[305] "It is difficult to come to grips with Butler's ideas, because it is difficult to figure out what they are". Ibíd. Resulta importante destacar que el artículo de Nussbaum que tomamos como disparador de este trabajo fue publicado en 1999. Por lo tanto, las reflexiones de la autora en torno a la obra de Judith Butler refieren a lo publicado hasta ese año. En nuestro trabajo nos remitiremos por supuesto a textos de Butler publicados con posterioridad a 1999. Creemos que estas obras subsiguientes -aunque suponen nuevas lecturas sobre los tópicos planteados aquí- no representan un corte abrupto con *El género en disputa* (1ª publicación en inglés 1990), *Cuerpos que importan* (1ª publicación en inglés 1993) o *Mecanismos psíquicos del poder* (1ª publicación en inglés 1997), sino que profundizan las preguntas planteadas con anterioridad.

[306] En una reciente entrevista, Nussbaum afirmó: "Yo jamás enviaría a publicar algo que un estudiante de un curso introductorio de licenciatura no pudiera entender y criticar". Birulés, Fina y Di Tullio, Anabella (2011), "Entrevista con Martha C. Nussbaum: Sin una ciudadanía independiente no podemos hablar de democracia, sino de alguna forma de fascismo", *Barcelona Metrópolis. Revista de Información y Pensamiento Urbanos*, No. 81, Invierno, pp. 18-25.

[307] "[w]hen they remain mysterious […], one remains dependent on the originating authority". Nussbaum, Martha, "The Professor of Parody", op. cit.

desarrollada por Butler, quien introduce la noción de performatividad[308] para analizar la producción de los géneros, los sexos y en última instancia las identidades, que aparecen continuamente realizadas a partir de procedimientos regulados de repetición. De este modo, podríamos desestabilizar y subvertir las normas sociales mediante:

> un conjunto de prácticas paródicas fundadas en una teoría performativa de los actos de género que tergiversan las categorías del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad, y que hacen que éstas adquieran nuevos significados y se multipliquen subversivamente más allá del marco binario.[309]

Distintas interpretaciones sobre su obra han discutido acerca de si en la teoría de Butler existe un sujeto que tenga la voluntad y capacidad de subvertir el orden de dominación o si estamos ante un sujeto determinado por los discursos del poder y las normas opresivas. Esta segunda lectura es la sostenida por Nussbaum, para quien el enfoque de Butler adscribe a la fatalista concepción de la humanidad como presa de las estructuras de poder, y a la idea de que toda posible reforma se rebela como funcional al sistema que intenta cambiar. Y eso nos llevaría a concluir, continúa Nussbaum, que ya que no podemos modificar esas estructuras de poder, podemos al menos burlarnos de ellas, y entender algunos sentidos de esta burla como subversivos de las normas sociales. Desembarazarse de tal modo de los movimientos sociales, de las reformas institucionales, de las luchas por reformas políticas concretas, de las movilizaciones por leyes que impacten en mejoras en las condiciones de vida de las personas y en la ampliación de derechos y de ciudadanía, es para Nussbaum un camino no sólo errado, sino harto peligroso. Si las normas de poder que nos oprimen nunca podrán ser transformadas en un sentido radical, y el camino que nos resta andar es el consuelo paródico de actos performativos subversivos mediante los cuales encontrar espacios de resistencia, una filósofa liberal –paradójicamente– nos alerta sobre el carácter profundamente individualista de esa propuesta: "En Butler la resistencia es imaginada

[308] En el Prefacio de 1999 a *El género en disputa* Butler afirma: "la pista para entender la performatividad me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley», de Kafka. […] una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa". Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, p. 17.
[309] Butler, Judith, *El género en disputa*, op. cit., p. 41. La noción de performatividad será trabajada en profundidad en el próximo apartado, tal como es desarrollada por Butler.

siempre como personal, más o menos privada, y no involucra acciones públicas organizadas –carentes de ironía– para un cambio legal o institucional […]".[310]

Nussbaum pone en cuestión que estos "gestos simbólicos" sean en sí mismos formas de resistencia política, definiendo mediante esta crítica su propia visión sobre aquello que podríamos considerar como acción política. Es por eso que para la autora, incluso si acordáramos en que las estructuras sociales de género pueden ser resistidas mediante actos paródicos subversivos, la pregunta de fondo que necesitaríamos plantear es ¿qué es exactamente a lo que nos deberíamos resistir?, ¿en qué consistirían estos actos, cómo serían? El normativismo de Nussbaum y el aparente desinterés de Butler por elaborar "[…] cualquier tipo de noción normativa positiva"[311] quedan expuestos de modo irreconciliable.

La propuesta filosófico-política de Nussbaum conocida como *enfoque de las capacidades* se sostiene de hecho en un marco de normas de justicia universales, aunque atentas a las diferencias culturales, el pluralismo y la diversidad.[312] Este mismo camino es el que ella propone para la filosofía feminista, sosteniendo una práctica feminista universalista, guiada por normas de justicia e igualdad y basada en derechos universales, al tiempo que sensible a las particularidades locales.[313] Para Nussbaum, la ausencia de una dimensión normativa claramente formulada, se traduce en la imposibilidad que la perspectiva de Butler presenta para elaborar una respuesta a la pregunta sobre qué actos subversivos están bien y cuáles no. Tal respuesta necesita de una discusión de fondo sobre las libertades y oportunidades de los seres humanos, "[…] en resumen, [de] una teoría normativa de justicia social y dignidad humana".[314] Y es aquí donde Nussbaum parece estar asestando su golpe más certero: "Hay un vacío entonces, en el corazón de la noción de política de Butler",[315] y por más liberador que esto pueda hacer sentir a algunas personas, tal concepción depende de que la tomen en sus manos quienes llenen ese vacío con nociones de igualdad y dignidad humana. Pero para que una propuesta política no quede sujeta al condicionamiento implícito de la existencia de buenas

---

[310] "In Butler, resistance is always imagined as personal, more or less private, involving no unironic, organized public action for legal or institutional change". Nussbaum, Martha, "The Professor of Parody", op. cit.
[311] "[…] any positive normative notion". Ibíd.
[312] Véase Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós.
[313] Nussbaum, Martha (2002), *Las Mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder.
[314] "[…] in short, a normative theory of social justice and human dignity". Nussbaum, Martha, "The Professor of Parody", op. cit.
[315] "There is a void, then, at the heart of Butler's notion of politics". Ibíd.

conciencias, se requiere de la articulación de un conjunto de principios básicos de justicia compartidos.

Por lo tanto, puede resultar muy atractivo para un/a bien posicionado/a académico/a universitario/a el juego subversivo del lenguaje, pero el planteo de Nussbaum insiste en que ante aquellas personas que padecen hambre, violencia física, violaciones, no podemos esgrimir actos paródicos como respuesta. La omisión que las propuestas basadas en gestos simbólicos hacen de la dimensión material de la vida humana, conduce peligrosamente al quietismo. Y allí reside la obstinación de Nussbaum por mostrar que el feminismo puede –debe– ofrecer otras formas de resistencia a la opresión que vayan más allá de la auto-representación, y que impliquen proyectos de cambios colectivos para mejorar las condiciones de vida de las personas.[316] Se trataría de entender que los cambios reales no se obtienen a través de gestos subversivos que emanan de los campus universitarios, que los cambios políticos no sobrevienen espontáneamente a los actos performativos atrevidos. Trabajar colectivamente en la construcción de instituciones democráticas y plurales, pelear para cambiar las leyes, luchar por aquellos derechos que todavía no tienen un marco legal que los sustente; ese es el camino que Nussbaum propone que el movimiento feminista siga recorriendo. Un mundo donde la justicia se realice y llegue a cada ser humano, donde la igualdad basada en el respeto de la diversidad y la dignidad de las personas sea una realidad vivible, debe ser construido. Y no es, a los ojos de Nussbaum, siguiendo a Butler que lo lograremos.

Pero a partir de la crítica de Nussbaum, cabe plantearse algunos interrogantes: ¿es esa la propuesta de Judith Butler? ¿Son actos performativos paródicos todo lo que Butler nos ofrece por respuesta?

Judith Butler: performatividad y acción política

[316] "La gran tragedia de la nueva teoría feminista en América es la pérdida de un sentido de compromiso público. En este sentido, el feminismo autorreferencial de Butler es extremadamente americano, y no sorprende que haya sido tomado aquí, donde una exitosa clase media prefiere concentrarse en cultivar su yo, en lugar de pensar de un modo que ayude a las condiciones materiales de otros/as" / "The great tragedy in the new feminist theory in America is the loss of a sense of public commitment. In this sense, Butler's self-involved feminism is extremely American, and it is not surprising that it has caught on here, where successful middle-class people prefer to focus on cultivating the self rather than thinking in a way that helps the material condition of others". Ibíd.

En contraposición a lo que parecería, en principio, proponer el planteo de Nussbaum, Butler nos invita a dejar de pensar la teoría como un recetario a aplicar en nuestras prácticas políticas cotidianas. La teoría, para la autora, es una manera de articular posibilidades desde una cierta perspectiva histórica. No dice lo que se debe hacer, sino que intenta abrir posibilidades para hacer. En un mundo que constantemente está clausurando opciones, abrirlas se convierte en algo fundamental. Pero señalar un camino no es lo mismo que decir que éste es el que todas/os tendríamos que seguir. Es simplemente brindar una mirada crítica sobre los términos que restringen la vida, para abrir la posibilidad de modos diferentes de la misma: de relaciones, de amores, de placer, porque "[…] el pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad".[317]

Por ello, para Butler, someter a constante revisión crítica nuestras propias categorías no es un simple juego del lenguaje –"una complicación gratuita"–[318] cuando de hecho lo que se busca es precisamente problematizar con el lenguaje normalizado para "replantear lo posible".[319] La gramática y el estilo no son políticamente neutrales y nos plantean restricciones –en términos de "lo pensable"– a la hora de exponer puntos de vistas radicales, ya que producen/constriñen nuestra mirada sobre el mundo. Asimismo, considerar la utilización de la gramática aceptada como el mejor medio –un instrumento inocuo– para la transmisión de un mensaje claro y "transparente" a las/os lectoras/es, implica necesariamente eludir la pregunta sobre las razones por las cuales un discurso se convierte en inteligible. Es por ello que, para la autora, el pensamiento crítico debe interrogarse sobre nuestros supuestos. Enfrentarse con la naturaleza construida, no inocente ni neutral, del discurso que nos rodea. Sólo de esta manera podremos abrir la posibilidad a nuevas significaciones, a un nuevo léxico legitimador

[317] Butler, Judith (2006), *Deshacer el Género*, Barcelona: Paidós, p. 310.

[318] En una entrevista realizada por Gary A. Olson y Lynn Worsham en el 2000, Butler, en sus últimos comentarios, reflexiona sobre este punto: "[…] Creo que probablemente produzco un cierto grado de ansiedad, o lo que Foucault llama política del malestar, y no lo hago sólo para ser molesta. Para mí, hay más esperanza en el mundo cuando podemos cuestionar lo que se da por sentado […]" / "[…] I think I probably produce a certain amount of anxiety, or what Foucault calls the politics of discomfort, and I don´t do that just to be annoying. For me, there´s more hope in the world when we can question what is taken for granted […]". Olson, Gary y Worsham, Lynn (2000), "Changing the subject: Judith Butler's Politics of radical Resignification", *JAC*, Vol. 20, No. 4, pp. 764-765.

[319] Butler, Judith (1999), "A 'Bad Writer' Bites Back", *New York Times*, 20 de marzo.

para esas formas de ser real que aún no son admitidas por las normas que rigen la realidad.[320]

Este desplazamiento en la comprensión de la relación entre teoría y práctica, se produce en Butler principalmente, a través de un *giro performativo* en la interpretación de la identidad, que conduce a una reflexión en torno a ciertas categorías fundamentales –y fundacionales– del feminismo. Como hemos señalado, Judith Butler propondrá una definición del género en términos de *performance* que problematiza la afirmación del feminismo esencialista de una verdad natural o pre-discursiva de la diferencia sexual.[321] Desde este horizonte de sentido, el género ya no puede ser pensado como la mera inscripción cultural de un sexo preestablecido, ya que es precisamente en la *iterabilidad*, en la práctica *citacional* de las normas establecidas, repeticiones regularizadas y obligadas que son realizadas por sujetos concretos, donde radica la estabilidad de esas mismas normas. En pocas palabras, el género, como el sexo, no es una propiedad de los cuerpos, algo que una/o tiene preexistente y de forma independiente, de las normas reguladoras que gobiernan su materialización. Para Butler es el efecto de una dinámica del poder que produce –demarca, diferencia, jerarquiza– los cuerpos que controla,[322] abriendo/cerrando, de esta manera, las (im)posibildades de determinadas representaciones de los mismos.

> Esto de 'ser hombre' o 'ser mujer' son cuestiones internamente inestables. Están siempre acosadas por la ambivalencia precisamente porque toda identificación tiene un costo, la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzada a una norma que uno nunca elige, una norma que nos elige, pero que nosotros ocupamos, invertimos y resignificamos, puesto que la norma nunca logra determinarnos por completo.[323]

El sujeto se constituye a través de normas sociales –y condiciones de agencia– que nunca elige, y que no están bajo su total control consciente.[324] La agencia no es sólo

---

[320] "Se trata de desarrollar un nuevo léxico legitimador para la complejidad de género que siempre hemos estado viviendo, un nuevo léxico dentro de la ley, dentro de la psiquiatría, dentro de la teoría social y literaria. Dado que las normas que rigen la realidad no han admitido estas formas de ser real, por fuerza tendremos que llamarlas nuevas". Butler, Judith, *Deshacer el Género*, op. cit., p. 309.

[321] Preciado, Beatriz (2008), *Testo Yonqui*, Madrid: Espasa Calpe.

[322] Butler, Judith (2005), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós, pp. 17-21.

[323] Ibíd., p. 186.

[324] Frente a algunas críticas recibidas, la autora nos aclara que "[…] la capacidad de acción, condicionada por los regímenes mismos del discurso/poder, no puede combinarse con el voluntarismo o el

el resultado de la determinación social, pero tampoco el puro efecto de la decisión propia del sujeto. La agencia es condicionada (no determinada) por las normas. Esas normas son los límites a nuestra agencia y –al mismo tiempo– su condición de posibilidad. En última instancia, es una "práctica de improvisación en un escenario constrictivo".[325] En ese sentido, los términos de reconocimiento –entre ellos las normas del género– precondicionan quién va a contar como sujeto y quién no. A través de la reproducción de las normas de género emerge el sujeto, se vuelve inteligible, justamente por haber reproducido esas normas de una manera ya reconocible. Entonces, aparece el problema del poder, de quién puede reunir los requisitos de lo que se reconoce como *humano* y quién no. Las normas de género delimitan cómo y de qué forma podemos presentarnos en el espacio público, quién será protegido por la ley, qué vínculos van a ser reconocidos y cuáles no. Un proceso que en sí es problemático ya que "[…] yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos por los que soy reconocida convierten mi vida en inhabitable".[326]

En este sentido, el término "mujeres" –como otros– debe ser necesariamente puesto en cuestión, aunque esto no implica que no debamos utilizarlo. Su deconstrucción no lo convierte en una categoría inútil para las luchas actuales, ni niega la posibilidad de un uso táctico del mismo. Al contrario, esa deconstrucción nos permite, como sugiere Butler, abrir esa categoría, evitar cerrarla de antemano, nos permite usarla –aunque al mismo tiempo *nos use*– nos permite dar cuenta de lo que excluye, de lo que queda afuera, como así también de las relaciones de poder involucradas en ese proceso de exclusión.

Por otro lado, el recurrir a categorías identitarias puede ser fundamental para que nuestras vidas se transformen en inteligibles, para que tengan *valor*. Reclamar un derecho cuando una/o no tiene ningún derecho, muchas veces significa *traducirse* al idioma dominante para resistir su violencia cotidiana. Un esencialismo estratégico en los términos de Gayatri Chakravorty Spivak.[327] Pero la consecución de la identidad,

---

individualismo y mucho menos con el consumismo, y en modo alguno supone la existencia de un sujeto que escoge". Ibíd., p. 38.

[325] Butler, Judith, *Deshacer el Género*, op.cit., p. 13. En otras palabras -y citando una frase de Simone de Beauvoir- *no se nace mujer, se llega a serlo*, pero ese *llegar a ser*, ese proceso, es un proceso sin fin. Es una constante disputa con el poder, rehaciendo las normas o deshaciéndolas, porque cada acto de reproducción contiene el riesgo de producir efectos que no son completamente previstos, de provocar desplazamientos que transgredan esas mismas normas.

[326] Ibíd., p. 17.

[327] Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen.

convertirse en *visible*, para Butler, no puede ser un fin de la política en sí mismo. Seguir este camino obtura muchas veces la pregunta por las condiciones de esa visibilidad. Sin intentar entrar en juicios de valor que nos llevarían a un callejón sin salida, lo cierto es que el acceso a determinados derechos por parte de las mujeres, a garantías institucionales contra cualquier tipo de discriminación o violencia, pareciera sólo mitigar los problemas derivados de nuestra subordinación, pero no intervenir en el proceso político y social que la origina y articula.[328] Es por ese motivo que cualquier movimiento social, político y/o cultural que se pretenda crítico no puede dejar de preguntarse –y ocuparse– por los límites. En este caso, por el cuestionamiento de la inteligibilidad de las normas que nos constituyen como sujetos.

> Esto implica que debemos seguir un doble camino en política: debemos utilizar este lenguaje para afirmar el derecho a condiciones de vida aceptables de manera que se afirme el rol constitutivo de la sexualidad y el género en la vida política, y debemos también someter nuestras propias categorías a la exploración crítica.[329]

Un doble camino[330] sería, entonces, utilizar ese lenguaje que *nos usa*, pero en una constante relación crítica con las construcciones sociales de la ideología de género, cuestionando las categorizaciones impuestas en la socialización y regulación de los cuerpos. Por eso la necesidad de la crítica, de cuestionar los términos del reconocimiento,[331] no para –en palabras de Butler– celebrar la diferencia en sí, sino

---

[328] Es por ese motivo que, en palabras de Wendy Brown: sufrimos los derechos como paradojas, "[l]a paradoja es, entonces, que los derechos que dan cuenta de alguna especificación de nuestro sufrimiento, perjuicio, desigualdad, nos encierran en la identidad definida por nuestra subordinación, mientras que los derechos que esquivan esa especificación, no sólo sostienen la invisibilidad de nuestra subordinación sino que, hasta incluso, potencialmente la aumentan" / "The paradox, then, is that rights that entail some specification of our suffering, injury, or inequality lock us into the identity defined by our subordination, while rights that eschew this specificity not only sustain the invisibility of our subordination, but potentially even enhance it.". Brown, Wendy (2000), "Suffering Rights as Paradoxes", *Constellations*, Vol. 7, No. 2, p. 233.

[329] Butler, Judith, *Deshacer el Género*, op. cit., p. 63.

[330] En sintonía con Butler, Teresa de Lauretis afirma que "[…] así, habitar ambas clases de espacios al mismo tiempo es vivir la contradicción que, he sugerido, es la condición del feminismo aquí y ahora: la tensión de un doble esfuerzo en direcciones contrarias -la negatividad crítica de su teoría, y la positividad afirmativa de sus políticas- es tanto la condición histórica de existencia del feminismo como su condición teórica de posibilidad". de Lauretis, Teresa (1999), **"**La tecnología del género", *Revista Mora*, No. 2, p. 34.

[331] Una posición crítica que no es sencilla, ni mucho menos inofensiva. Cuestionar las normas de reconocimiento, los términos por los cuales una persona puede *ser*, necesariamente va acompañada del riesgo de no ser reconocible como sujeto. Este punto es profundizado en Butler, Judith (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

"[…] para establecer condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación".[332]

De un modo estrechamente vinculado a esa noción de reconocimiento, es que Butler ha sostenido duros argumentos hacia un "marxismo conservador" que relega a los movimientos sociales a la esfera de lo "meramente cultural", y los estigmatiza como identitarios, fragmentadores y particularistas. La idea que –según Butler– sostienen estas posturas[333] es que el postestructuralismo "se ha adentrado en el campo de la política cultural, en el que opera como una corriente destructiva, relativista y políticamente paralizante".[334]

Butler analiza como un anacronismo teórico el resurgimiento de una distinción *estable* entre la vida material y la cultural, con el subsiguiente disvalor de lo cultural en tanto secundario y derivado; a la vez que acusa a esta izquierda conservadora de intentar "restablecer lo universal por decreto" pues en su búsqueda de "la unidad" realizan una operación de jerarquización, relegando a las cuestiones de raza o sexualidad a un segundo plano frente al problema "real" de la política.[335] Es por ello que Butler se pregunta: "¿es posible distinguir, aun analíticamente, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material cuando la misma definición de "persona" legal está rigurosamente constreñida por las normas culturales que son indisociables de sus efectos materiales?".[336]

En este marco, la autora sostendrá que las luchas *queer* son mostradas como paradigma de lo "meramente cultural", actitud que reproduciría, enmarcada en la teoría crítica, la filósofa Nancy Fraser –a pesar de sus intentos de desmarque– pues en el *continuum* de la economía política a la cultura, Fraser sitúa las luchas de lesbianas y gays en el campo del reconocimiento cultural y no de la redistribución material.

---

[332] Butler, Judith, *Deshacer el Género*, op. cit., p. 17.
[333] Argumentos similares a los que, desde una postura política liberal, sostiene Martha Nussbaum.
[334] Butler, Judith (2000), "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review,* No. 2, mayo-junio, pp. 109-121. Asimismo, es interesante el modo en que Butler da vuelta esta denuncia, al señalar que son justamente estos movimientos sociales emancipatorios acusados de paralizar a la izquierda, los que la mantienen con vida.
[335] En este sentido, como bien nos señala Wendy Brown, si los poderes que trabajan sobre la subordinación ocurren en diferentes modalidades, que en sí contienen diferentes historias y tecnologías, no es de extrañar que haya sido tan difícil a través de los años trabajar sobre un sujeto social estigmatizado que no sea monolítico. El tomar estas últimas como demarcaciones que se construyen en forma independiente unas de las otras, las cuales a posterior pueden ser sumadas: mujer+negra+lesbiana, elude el modo en que los sujetos son construidos. Brown, Wendy, "Suffering Rights as Paradoxes", op. cit., 236-237.
[336] Butler, Judith, "El marxismo y lo meramente cultural", op. cit.

Pero al igual que cerrábamos el apartado sobre Nussbaum preguntándonos si esa interpretación y esas críticas hacían justicia con el pensamiento de Butler, cabe que nos realicemos ahora la misma pregunta en torno al análisis de Butler sobre la propuesta teórica de Nancy Fraser.

Nancy Fraser: lo económico y lo cultural

En tiempos caracterizados por la condición "postsocialista",[337] Nancy Fraser sostiene que la identidad de grupo (nacionalidad, etnia, raza, género, sexualidad) parece sustituir progresivamente a los intereses de clase como motor de la movilización política. En el marco de un imaginario político postsocialista, la dominación cultural remplazaría a la explotación como injusticia fundamental, y por tanto, las luchas por el reconocimiento aparecerían como el principal problema de justicia, en detrimento de la redistribución. Los movimientos sociales no se definen a sí mismos en tanto clases en términos económicos, ni buscan terminar con la explotación, sino que se definen culturalmente como grupos en defensa del reconocimiento de sus identidades. Ahora bien, esto no debería llevarnos –siguiendo el análisis de Fraser– a suponer un relegamiento de los reclamos de reconocimiento en tanto "meramente culturales" o a considerarlos en una escala de importancia menor a los de redistribución, sino a una conceptualización de dos tipos de injusticias, igualmente importantes en su gravedad y consecuencias. En lugar de suscribir o desestimar sin más las luchas relacionadas a las políticas de identidad, Fraser propone desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, en cuyo marco se pueda combinar la política cultural de la diferencia con la política social de la igualdad. "Al formular este proyecto, supongo que la justicia hoy en día requiere, a la vez, la redistribución y el reconocimiento, y me propongo examinar la relación entre ellos".[338]

Se puede sostener a partir de este análisis, que en tanto la falta de reconocimiento impide participar en condiciones de igualdad de la vida social, implica una injusticia tan real y socialmente institucionalizada como las desigualdades distributivas, aunque la falta de reconocimiento no implique necesariamente una injusticia distributiva. En palabras de la autora: "la falta de reconocimiento constituye

[337] Véase Fraser, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, cap. 1.
[338] Ibíd., p. 18.

una injusticia fundamental, vaya o no acompañada de una distribución desigual. Y eso tiene consecuencias políticas".[339] La mayor consecuencia política parece expresarse en que no habría que forzar una falta de reconocimiento con el afán de mostrar que tiene consecuencias de distribución desigual para poder leerla en términos de injusticia social y clamar por su modificación.

> La dimensión positiva de todo esto es que no necesitamos derribar el capitalismo para poner remedio a estas discriminaciones, aunque sigamos pensando que es preciso derribarlo por otros motivos. La negativa es que es preciso transformar el sistema de *status* vigente y reestructurar las relaciones de reconocimiento.[340]

Si bien existen varias líneas argumentales en las que discurre el intercambio entre Butler y Fraser –algunas de las cuales abordaremos– creemos poder señalar un nudo gordiano en este debate, que refiere a la posibilidad o a la imposibilidad de identificar lo material y lo económico. El argumento de Butler en este sentido es la innegable observación de que las injusticias que padecen recurrentemente lesbianas y gays no son sólo simbólicas sino que representan desventajas económicas con efectos materiales, por lo que considerar estas afrentas como falta de reconocimiento constituiría un error. Ante esto, la respuesta de Fraser resulta clara y contundente: "Evidentemente, la premisa de Butler es cierta, no así la conclusión a la que llega".[341] El desacierto de Butler estaría en presuponer que las injusticas derivadas de la falta de reconocimiento han de ser "inmateriales y de carácter no económico". Con respecto a lo material, no deberíamos perder de vista que en el enfoque de Fraser la falta de reconocimiento se traduce en injusticias tan materiales como las de una desigual distribución. El "orden simbólico" de nuestra vida social *se materializa* en instituciones y prácticas sociales, en hábitos y acciones, que "[l]ejos de ocupar un ámbito etéreo y difuso, son materiales en lo que se refiere tanto a su existencia como a sus consecuencias".[342]

Es aquí donde toma vital relevancia la distinción entre lo material y lo económico, puesto que, aun reconociendo que del heterosexismo se derivan injusticias económicas, aparecen en el análisis de Fraser como derivaciones indirectas de una

---

[339] Fraser, Nancy (1998), "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", *New Left Review,* No. 2, mayo-junio 2000, pp. 123-133.
[340] Ibíd.
[341] Ibíd.
[342] Ibíd.

distribución desigual, cuya causa reside en una injusticia principal que sería la falta de reconocimiento. Considerar toda lucha en torno a la sexualidad como una lucha necesariamente económica, en el mismo sentido que lo serían las luchas contra la explotación o por una justa distribución de la riqueza, haría en el marco teórico de Fraser "colapsar las diferencias".

Y volvemos entonces a lo que consideramos el meollo del asunto: mientras que Butler señala como un anacronismo teórico la distinción material/cultural implícita en el planteo de Fraser, ésta afirma que el problema de Butler es que confunde lo económico con lo material, pues supone que lo que aparece como una distinción normativa entre reconocimiento y redistribución implicaría una distinción ontológica entre lo material y lo cultural; equivalencia que Fraser niega rotundamente. Lejos entonces de diferencias ontológicas, la diferenciación que establece Fraser estaría sustentada sobre la distinción –socioteórica– entre lo cultural y lo económico que podría apreciarse en las sociedades capitalistas contemporáneas. La distinción teórica y políticamente relevante no sería entonces material/cultural, sino económico/cultural.

Fraser construye una matriz conceptual para pensar la nueva constelación de luchas emancipatorias contemporáneas a través de una concepción bidimensional de la justicia que pueda contener la lucha por el reconocimiento y las políticas de redistribución, sin reducir ninguna dimensión a la otra. Un espectro ocupado por tipos ideales de colectividades sociales, en donde en un extremo podemos encontrarnos con formas de colectividad que se ajustan al paradigma de redistribución (como la clase), en el otro extremo del espectro formas de colectividad que se ajustan al paradigma del reconocimiento (como la sexualidad), y en donde el género y la raza parecieran estar en el medio del espectro por su carácter bivalente que combina rasgos de la clase explotada y de las sexualidades minoritarias. No obstante, la autora reconoce que todos los ejes de subordinación que atraviesan nuestras sociedades contemporáneas podrían ser pensados como bivalentes, aunque no todos de la misma forma, o en el mismo grado. Por eso la clase oscila más fuertemente hacia el lado del paradigma de la redistribución, la sexualidad hacia el del reconocimiento, y el género o la raza hacia el centro.[343]

[343] La necesidad de un acercamiento bidimensional a la justicia se vuelve aún más relevante -como señala Fraser- cuando dejamos de trabajar sobre los ejes de subordinación en forma independiente y los consideramos en forma conjunta. Los ejes de subordinación se intersectan unos a otros afectando nuestros intereses y prácticas políticas. Ya que ninguno de nosotros es miembro de una sola "colectividad", ninguno de nosotros está atravesado por una sola forma de poder social. Véase Fraser, Nancy (2003), "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", en Fraser,

Sin embargo, en sus trabajos más recientes, Fraser ha reelaborado sus reflexiones en torno a la justicia y ha introducido una tercera dimensión –la política– junto a las dimensiones económica y cultural.[344] Desde esta perspectiva tridimensional la autora afirmará que ni la falta de reconocimiento ni las injusticias distributivas pueden, por sí solas, acercarnos a comprender de un modo adecuado la justicia en las sociedades capitalistas contemporáneas. ¿Qué cambió para que lo que hace unos años resultaba suficiente ya no lo sea? "Podría decirse que la distribución y el reconocimiento constituían las únicas dimensiones de la justicia sólo mientras se daba por supuesto el marco westfaliano-keynesiano".[345] Lo que cambió, entonces, es el marco. Al poner en cuestión que los Estado territoriales modernos representan la unidad sobre la cual se aplica la justicia, o que las/os ciudadanas/os de esos Estados son las/os sujetas/os de justicia pertinentes, aparece la necesidad de introducir la dimensión de lo político, que constituiría el escenario en el cual se desarrollan las luchas por el reconocimiento y la distribución –nuevamente, el marco–. En tanto esta dimensión establece las reglas y los procedimientos que escenificarán y resolverán los conflictos en las otras dimensiones, la dimensión política es el ámbito de la *representación*.

La injusticia propia de este ámbito será entonces la representación fallida (*misrepresentation*), la cual tiene lugar cuando "los límites políticos y/o las reglas de decisión funcionan injustamente negando a determinadas personas la posibilidad de participar en paridad con otras en la interacción social […]".[346] Fraser distingue dos niveles de representación fallida. El primero –"representación fallida *político-ordinaria*"– se da al interior del marco westfaliano-keynesiano y está relacionado con los debates de la ciencia política en torno a las (des)ventajas de los diversos sistemas electorales. El segundo nivel de representación fallida –y aquel que encontramos más interesante en el marco del debate planteado por la autora– concierne a la demarcación de las fronteras. Cuando estas fronteras son delimitadas de modo tal que algunas personas quedan injustamente excluidas de la posibilidad de ser sujetos principales de justicia de la comunidad política en cuestión, estamos ante lo que Fraser llama "des-enmarque" (*misframing*).

Nancy y Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso, pp. 22-26.

[344] "Por supuesto, la distribución y el reconocimiento son también algo político […] Pero yo entiendo lo político en un sentido más específico y constitutivo, que remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación", Fraser, Nancy (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder Editorial, p. 41.

[345] Ibídem.

[346] Ibíd., p, 43.

Pareciera ser incluso que el des-enmarque es la injusticia que definiría la era de la globalización que nos encontramos transitando. Si esto es así, es obvia la necesidad, tal como propone Fraser, de una "política del enmarque" que indague sobre quién cuenta como sujeto de justicia y cuál es el marco o espacio político apropiado para una *justicia democrática poswestfaliana*. Representación, reconocimiento y redistribución son las tres dimensiones que Fraser propone como la forma más adecuada de comprender la justicia poswestfaliana. Concebir la justicia en un mundo "en globalización"; donde no sólo se cuestione el "quién" de la justicia sino su modo de constitución, es el camino que la autora nos señala para avanzar hacia un modo "posterritorial de diferenciación política".[347]

Tres pensadoras necesarias

Interrogada acerca de la dureza con la que reaccionó ante la obra de Butler, Nussbaum responde: "¡Butler es como el flautista de Hamelín, que se lleva todos los niños tras de sí! Si todas estas buenas personas abandonan la política, quedará poca gente para luchar contra el *mal*".[348] Para Nussbaum, lo que cuenta como política o como acción política real es aquello que impacta en la vida cotidiana e inmediata de las personas: alimentar a quien padece hambre, proteger a quien sufre violencia y maltrato, reconocer legalmente los derechos de gays y lesbianas, por citar algunos de los casos que lista en su texto.[349] Las verdaderas feministas deberíamos estar pensando, sostiene, de forma tal que ayudara a mejorar las condiciones materiales de las/os otras/os. Pero, ¿es esto posible en los términos que Nussbaum lo plantea? ¿Podemos cambiar las condiciones materiales de las personas desde el ámbito académico, por más comprometidas que estemos con sus implicancias políticas "reales"? Creemos que, si entendemos la política, y la

[347] Ibíd., p. 54.
[348] Boyton, Robert (1999), "¿Who Needs Philosophy?: A profile of Martha Nussbaum", *The New York Times Magazine*, 21 de noviembre.
[349] Vale aclarar que este acento en la materialidad que observamos en "The Professor of Parody", es matizado en algunas de sus principales obras -*Las mujeres y el Desarrollo Humano, Las Fronteras de la Justicia*- en las que impera de modo muy claro una política de los derechos como base de la argumentación. El *enfoque de las capacidades* de Nussbaum, desarrollado en esas obras -entre otras- es presentado como la base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos, cuyo respeto representa el requisito mínimo de lo que la autora entiende por dignidad humana. Las "capacidades humanas", definidas como aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser en el marco de una vida humana digna, permitirían plantear la idea de un mínimo social básico de justicia. El planteo presta sin embargo una especial atención, alejándose de posturas liberales clásicas, a las condiciones materiales necesarias para hablar de autonomía o elección.

separación entre un orden político material real y un orden simbólico, tal como lo propone Nussbaum, la respuesta es no. Principalmente porque no adherimos a la idea de que sólo lo material sea real en las vidas de las personas. Es justamente esa concepción la que la lleva a no considerar el sufrimiento sobre el que trabaja Butler –incluso en su versión más "gestual" o "simbólica"– como un sufrimiento real de personas reales, y por tanto, a no reconocer la teoría de Butler como una posible fuente de empoderamiento para esos individuos, como una ayuda para superar de algún modo ese dolor. No creemos que sea necesario acordar plenamente con los términos de pensamiento de Nussbaum, sus formas de percepción, sus modos de entender las categorías y el lenguaje, su delimitación del problema, para compartir muchos de los objetivos del feminismo que propone. ¿Podemos disentir con Nussbaum en algunos puntos y coincidir con ella en otros? Creemos que sí, y apostamos a ello.

Por su parte Judith Butler, consultada sobre la crítica planteada por Nussbaum, respondió:

> Podemos ver algo así como el resurgimiento de cierto tipo de feminismo blanco, que no quiere tener que escuchar sobre la diferencia, que quiere poder hacer sus fuertes reclamos, y hablar en nombre de la "razón", y hablar en nombre de "todos/as" sin tener que escucharlos/as, sin tener que saber qué supondría escucharlos/as.[350]

Para Butler, el problema sería que en la búsqueda por la visibilización de nuestra subordinación, dejemos de lado la pregunta por los términos en los cuales ésta se da, a qué costo se da, y quiénes quedan por fuera. Por lo tanto, nuestra tarea como feministas sería avanzar en el campo de la política en busca de esa visibilización, pero manteniendo abiertas –al mismo tiempo– las categorías que utilizamos para esa movilización.

Cabría llegadas a este punto, retomar uno de los ejes de la crítica de Nussbaum. Dado que para Butler el carácter subversivo de las prácticas políticas no puede disociarse del contexto en el cual se producen, esquiva en sus trabajos el establecimiento de normas claras y fuertes que nos ayuden a descifrar cuáles son las posibilidades que sería bueno seguir y cuáles no. Esto último tiene como consecuencia

[350] "We can see something like a resurgence of a certain kind of white feminism here that doesn't want to have to hear about difference, that wants to be able to make its strong claims and speak in the name of "reason", and speak in the name of *everyone* without having to hear them, without having to learn what it might mean to hear them". Olson, Gary y Worsham, Lynn, "Changing the subject: Judith Butler's Politics of radical Resignification", op. cit., p. 764.

que sus reflexiones no puedan ser rápidamente traducidas a prácticas políticas concretas. Interesada en abrir nuevas posibilidades constantemente, nuevos caminos, no declara cuáles serían los que tenemos que seguir, cuáles construir. ¿Es esto un problema? Si hasta el sujeto del feminismo (si existe, cuál sería) es puesto en cuestión, ¿es posible intervenir –fructíferamente– en política?

Utilizando otros recursos argumentativos, pero arribando a la misma inquietud, Nancy Fraser nos advierte que no es posible entender nuestras sociedades contemporáneas con perspectivas que reducen –o confunden– las injusticias vinculadas al orden económico y las vinculadas al orden cultural. Es en este sentido que para Fraser, Butler en su intento por deconstruir esta distinción –ya que toda injusticia es simultáneamente económica y cultural– nos lleva a pensar que cualquier lucha en uno de los terrenos amenaza necesariamente el otro. Volvemos entonces al problema de construir estrategias concretas que subviertan nuestra subordinación en contextos específicos. Para Fraser, negarse a mantener esta distinción –aunque sea en forma analítica y con todos los recaudos presentados en el apartado anterior– nos condena a "una noche en donde todas las vacas son grises".[351] Pensar el capitalismo contemporáneo como un bloque monolítico, obtura la posibilidad de realizarse las preguntas políticas correspondientes que nos permitan relacionar –armonizar y potenciar– las luchas por el reconocimiento y las luchas por la redistribución. Más aún cuando, en la actualidad, muchas veces se encuentran en conflicto.[352]

No obstante –y retomando ahora las preocupaciones de Butler– la distinción entre "lo económico" y "lo cultural", conlleva para la autora, el peligro de su inmediata traducción en términos de "opresión primaria" y "opresión secundaria". A pesar de que Fraser declare que su intención es repensar un frente de izquierda unitario, la búsqueda de la unidad en esos términos –estableciendo esas distinciones– es justamente lo que para Butler divide a la izquierda. El desafío sería, entonces, pensar una política inclusiva que no signifique una nueva jerarquización –y su consecuente domesticación– de las diferencias en pos de un universal aglutinador. Esto implica entender las alianzas como "encuentro conflictivo" en donde la diferencia no esté pensada como borde exterior

[351] "Simply to stipulate that all injustices, and all claims tu remedy them, are simultaneously economic and cultural is to paint a night in wich all cows are grey [...]" Fraser, Nancy, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", op. cit., p. 60.
[352] Este punto es ampliamente trabajado en Fraser, Nancy, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", op. cit., pp. 50-69.

entre los distintos movimientos, sino como la propia diferencia en el seno del movimiento. En palabras de Butler:

> La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de *mantener el conflicto de modos políticamente productivos*, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros […].[353]

Entonces, y retomando las preguntas con las que iniciábamos este trabajo, ¿qué hacer? Frente a un diagnóstico sobre la situación de subordinación de las mujeres –supuestamente claro y compartido– pareciera ser que el único camino posible es suspender las preguntas para entrar en la política "real". Cuando "el mal" está definido, localizado, un movimiento que en su interior es monolítico le asesta, ciertamente, golpes más rápidos, más certeros. Sin embargo, creemos que son precisamente estas tensiones que intentamos recorrer en nuestro trabajo, a través de tres pensadoras claves, las que permiten que el feminismo, en tanto movimiento político y en tanto corpus teórico, siga avanzando. Quizás, el seguir este camino haga que la interrelación entre quienes nos asumimos como feministas sea más compleja. Pero como hace ya varios años nos advirtió bell hooks, no podemos dejar de hacerlo por miedo a la confrontación. Interrogarse sobre "verdades" que han sido naturalizadas con el correr del tiempo, animarse a poner en crisis hasta nuestros propios supuestos, abre la posibilidad –aunque acompañada de incertidumbre– de cambiar el mundo en que vivimos.

[353] Butler, Judith, "El marxismo y lo meramente cultural", op. cit.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. (2004), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

----- (2005), *Dialéctica negativa – La jerga de la Autenticidad*. Madrid: Akal.

ALLEN, Amy (2005), "Dependency, subordination, and recognition: On Judith Butler's theory of subjection", *Continental Philosophy Review,* Vol. 38, No. 3-4, pp. 199-222.

BIRULÉS, Fina y DI TULLIO, Anabella (2011), "Entrevista con Martha C. Nussbaum: Sin una ciudadanía independiente no podemos hablar de democracia, sino de alguna forma de fascismo", *Barcelona Metrópolis. Revista de Información y Pensamiento Urbanos*, No. 81, Invierno, pp. 18-25.

BOYTON, Robert (1999), "¿Who Needs Philosophy?: A profile of Martha Nussbaum", *The New York Times Magazine*, 21 de noviembre. (Traducción al castellano: Castells, Carme (2003), "¿Quién teme a Martha Nussbaum?, *Lectora. Revista de dones i textualitat*, No. 9, pp. 113-123).

BROWN, Wendy (2000), "Suffering Rights as Paradoxes", *Constellations,* Vol. 7, No. 2, pp. 230-240.

BUTLER, Judith (1998), "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review* No. 2, mayo-junio 2000, pp. 109-121.

----- (1999), "A 'Bad Writer' Bites Back", *New York Times*, 20 de marzo.

----- (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México: Editorial Paidós.

----- (2005), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.

----- (2006), *Deshacer el Género*, Barcelona: Paidós.

----- (2009), *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2009), *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Editorial Síntesis.

CORNELL, Drucilla y THURSCHWELL, Adam (1990), *Teoría Feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

DE LAURETIS, Teresa (1999), "La tecnología del género", *Revista Mora*, No. 2, pp. 6-34.

FOUCAULT, Michel (1995), *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós.

----- (2007), *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

FRASER, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

----- (1998), "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", *New Left Review*, No. 2, mayo-junio 2000, pp. 123-133.

----- (2003), "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso, pp. 7-109.

----- (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder Editorial.

HOOKS, bell (1989), *Thinking feminist, thinking black*, South End Press: Boston.

----- (2004), "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* / bell hooks… [et.al.], Madrid: Traficantes de sueños, pp. 33-50.

JAGGAR, Alison M. (1983), *Feminist politics and human nature*, New Jersey: Rowman & Allanheld.

MACKINNON, Catharine (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Colección Feminismos.

NUSSBAUM, Martha (1999), *Sex & social justice*, New York: Oxford University Press.

----- (1999), "The Professor of Parody", *The New Republic*, 22 de febrero.

----- (2002), *Las Mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder.

----- (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós.

----- (2009), *India. Democracia y violencia religiosa*, Barcelona: Paidós.

----- (2011), *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, U.S.A.: Harvard University Press.

OLSON, Gary y WORSHAM, Lynn (2000), "Changing the subject: Judith Butler's Politics of radical Resignification", *JAC*, Vol. 20, No. 4, pp. 727-765.

PRECIADO, Beatriz (2002), *Manifiesto Contra-sexual*, Madrid: Opera Prima.

----- (2008), *Testo Yonqui*, España: Espasa Calpe.

RUBIN, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, *Nueva Antropología*, Vol. VIII, No. 30, pp. 95-145.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen.

WITTIG, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona: Editorial Egales.

La relación entre *oikos* y polis en Aristóteles

Hernán Borisonik

Pensar la democracia desde la Filosofía Política es un gran reto en nuestros días. El propósito de este artículo es hacer un aporte en ese sentido, a partir de revisitar las reflexiones aristotélicas en torno del vínculo entre el *oikos* y la polis, cuestión que, como quedará claro, nos guiará necesariamente a pensar en la relación que une a la economía con la política. Pero antes de comenzar, es necesario aclarar tres puntos que servirán como justificación de las páginas que siguen. Releer a Aristóteles es, en primer lugar, una obligación y en segundo lugar un desafío. Además, adentrarse en el modo en que el Estagirita concibió la ligazón entre *oikos* y polis es una herramienta muy útil.

Entonces, ¿en qué sentido hablar de obligación? Lo que nos compromete con fuerza a volver sobre la senda aristotélica es el hecho de que sus preguntas y motivaciones todavía nos interpelan, son absolutamente contemporáneas. Pero además de ello, Aristóteles es un verdadero clásico insoslayable en el sentido más profundo del término, dado que toda la tradición teórico política occidental lo ha tenido –y lo sigue teniendo– como pilar inamovible de todas sus construcciones conceptuales. Aristóteles sigue estando presente a la hora de pensar la política, basándose en él para afirmar o discutir sus ideas, e incluso para llevar adelante estrategias de acción concretas.

En segunda instancia, hablar en la actualidad de un pensador que vivió hace aproximadamente dos mil quinientos años constituye un real desafío, en tanto que implica, que trae consigo, dos grandes riesgos que es preciso evitar: por un lado, el aproximarlo tanto a nuestra época que su pensamiento pierda toda su inmensa riqueza y profundidad, ligadas a un momento histórico particular; y por el otro, sujetarlo tanto a ese contexto histórico que se clausure la posibilidad de dialogar con él.

Frente a estos dos riesgos, es fundamental poder observar, simultáneamente, la historicidad y localización de sus ideas, junto con el alcance y la gran extensión de un pensamiento que sigue presente y atraviesa a toda la tradición del pensamiento político occidental.

En tercer lugar, es menester resaltar la utilidad del volver a pensar al vínculo entre *oikos* y polis como una puerta de entrada al análisis de las relaciones y tensiones

existentes entre la economía y la política, lo cual es central en las democracias contemporáneas.

Quedando claros los cimientos, resta aun recordar que en la Modernidad, la Economía logró constituirse como una disciplina autónoma e independiente, merecedora, en consecuencia, de grandes reflexiones y sistematizaciones, tanto científicas como técnicas. Por el contrario, esto no sucedía de ese modo en la Antigüedad. Particularmente en la Grecia clásica, lo económico no era pensado de modo exclusivo o separado, sino que era mentado como un aspecto subordinado a lo ético y lo político. El único intento de sistematizar un conjunto de reflexiones acerca de "lo económico", dedicándole un espacio entre sus pensamientos a la *oikonomía* y, en menor medida, a aquello que hoy podría denominarse como "economía política".

La explicación más extendida y aceptada acerca de tal diferencia (es decir, de la primacía de la economía en el mundo moderno, frente a la pretendida ceguera de los antiguos) es la que ha brindado Hannah Arendt, fundamentalmente en su escrito *La condición humana*. Si bien sus ideas al respecto tienen sus puntos más altos y sus flaquezas, el hecho de que tanto las lecturas liberales como las republicanas se hayan basado en las afirmaciones de la pensadora alemana, la han vuelto prácticamente una explicación canónica sobre la conceptualización antigua de la realidad social. En pocas palabras, Arendt sostuvo que en el mundo griego existía una dicotomía, una separación irreconciliable entre lo que dio en denominar "lo público" (intentando hablar de la polis) y "lo privado" (pretendiendo dar cuenta del *oikos*).

La tradición moderna (basada fundamentalmente en lecturas liberales, y menos preocupada por las formas de la política griega que por el avance del capitalismo y las acuciantes condiciones de vida de los siglos XIX y XX) ha tendido a destacar a los análisis de Hannah Arendt como el modelo preponderante, en cuanto al análisis de las llamadas "esfera pública" y "esfera privada", en las obras griegas en general, y particularmente en las aristotélicas. Esta impuesta dicotomía ha sido usualmente aceptada sin mayores revisiones, lo cual ha llevado a interpretar a estas dos instancias de la vida griega de formas sesgadas o, como mínimo, incompletas. Esto se debe, además, a la mediación de las cosmovisiones romana (de hecho, "público" y "privado" son términos latinos y no griegos) y cristiana (en la que cualquier instancia social aparece diferenciada de lo íntimo o espiritual) que han atravesado con fuerza la visión moderna de las concepciones griegas.

La obra principal en la que Arendt plantea la mencionada dicotomía[354] reclama para sí un patrocinio aristotélico al diferenciar el ámbito de la labor y el trabajo del de la acción. Sin embargo, sus concepciones están basadas en una interpretación errónea de los textos de Aristóteles, en tanto que les aplican parámetros modernos y absolutamente abstractos[355]. Esta pensadora ha deducido sus conceptos de una idea de polis muchas veces idealizada y romántica, que no toma en cuenta las distintas circunstancias históricas. Al mismo tiempo, separa a la vida griega en dos espacios irreconciliables.

Arendt estaba preocupada principalmente por la idea de "nacimiento" y por el peligro de que la política perdiera su autonomía y sus capacidades creativas (o, incluso, que desapareciera del mundo). En ese sentido la oposición entre "público" y "privado" le era funcional para comprender el pasaje entre el hombre y el ciudadano, entre la pretendida violencia y desigualdad del *oikos* y la igualdad ante la ley del ámbito político (regulado por la palabra), así como para denunciar el triunfo de la lógica privada por sobre la pública en todos los niveles de la vida moderna. Sin embargo, perder de vista la íntima relación entre ambas esferas, su complementariedad y continuidad casi absolutas, no es valiosa si la pretensión es la de comprender al pensamiento aristotélico dentro de su propio contexto. Al contrario de lo expresado por esta autora, cabría decir que si la división entre "lo público" y "lo privado" en la Modernidad es difícil de hallar (según ella, a causa de la aparición de la esfera de "lo social"[356]), extrapolar tal distinción a la Antigüedad (y al pensamiento aristotélico) es aun más complicado. De todas formas, incluso en la actualidad este enfoque continúa siendo de gran importancia. De hecho, la obra de Raymond Geuss[357], que constituye una referencia obligada dentro del mundo anglosajón contemporáneo, dedica parte del texto a dialogar con Arendt.

Asimismo, la postura liberal acerca de las mencionadas esferas ha reestructurado a tal punto los elementos que pertenecen a cada una de ellas, que ha colocado en la "esfera privada" aspectos tales como la libertad de creencias y opiniones, la postura política, la propiedad privada y el derecho a la intimidad de la información sobre el patrimonio. Todos estos elementos pertenecían, en el universo aristotélico, al ámbito de lo político, dado que, como se verá, la continuidad entre *oikos* y polis era inmensamente

[354] ARENDT, Hannah (1998): *La condición humana*. Barcelona: Paidós (por ejemplo, en la página 101).
[355] Un hecho que merece atención es que en la obra mencionada de Arendt no hay una sola referencia o cita textual precisa de los escritos aristotélicos. Simultáneamente, y por la misma razón, se vuelve complicado, por momentos, poder discernir las referencias genéricas a "lo griego" de las específicas a Aristóteles.
[356] ARENDT, Hannah (1998): *La condición humana*. Op. Cit. Pág. 46.
[357] GEUSS, Raymond (2001): *Public Goods, Private Goods*. Princeton: Princeton University Press.

mayor y más orgánica de lo que la mayoría de los autores los modernos han querido aceptar.

Lo público en el contexto de la polis no era ni más ni menos que lo común, entendido esto como un bien. La sujeción a las leyes no era, entonces, la tiránica ligadura de los gobernantes hacia los gobernados, sino que era el sometimiento a la decisión colectiva y común de los asuntos públicos. Como puede observarse, la relación entre el individuo y el colectivo presentaba una complejidad y sofisticación que no han sido estudiadas con la necesaria atención.

Interesa aclarar que no es la intención de estas líneas poner en duda la importancia del pensamiento de Arendt para la teoría política, ni demonizar sus interpretaciones. Es claro que esta autora se encontraba en una coyuntura especial, dentro de la cual realizó una fuerte apuesta por explicar y discutir aquello que ella comprendía como la caída de la política a una mera administración de los recursos y los cuerpos por medio de la coerción física, forma de organización que dejaba afuera al uso del *logos* y que implantaba una esfera soberana y violenta en el lugar de la deliberación común de las cuestiones sociales.

Sin embargo, un problema que ha surgido de la crítica arendtiana ha sido la apropiación que el liberalismo ha hecho de ésta. El haber presentado al mundo antiguo como atravesado por una dicotomía entre "lo público" y "lo privado" ha tendido a observar a ambas esferas como campos en disputa, pero con el mismo estatus. En otros términos, una lectura del universo griego que lo divide tajantemente entre los ámbitos recién mencionados acabó por ser funcional a las interpretaciones liberales, además de no haber reflejado correctamente a la realidad helénica. Por ello, es menester volver sobre los textos aristotélicos y redescubrir su legado más profundo.

Antes que nada, es preciso hacer mención del carácter finalista o teleológico de todo el pensamiento de Aristóteles: para este pensador, todo lo que existe posee en sí mismo un fin, un bien que lo preexiste por naturaleza. Además, en el caso del hombre, como en su vivir pueden hallarse diversos fines, el Estagirita postula la existencia de un fin final u óptimo, que consiste en la felicidad o buena vida. Tal es la finalidad que guía y articula todos los medios y fines anteriores (o menores). De ese modo, desde la óptica aristotélica, existen cosas que son deseables por sí mismas (de entre las cuales la felicidad es la mayor) y otras que deseamos por un fin ulterior, al que se encuentran

subordinadas. Adicionalmente, la felicidad solamente puede darse en el contexto de la polis, y a través de la actividad política.

Cabe preguntarse, entonces, por la definición aristotélica de la polis. Si bien pueden contarse 23 definiciones distintas de este concepto en la obra de Aristóteles, todas ellas pueden resumirse en dos descripciones principales: en primer lugar, como conjunto de *oikoi* u hogares (como es caracterizada en el libro I de la *Política*), y en segundo lugar como grupo de ciudadanos (más utilizada en el libro III de la misma obra).

Por otra parte, encontramos dos modos de constitución de la polis, que se relacionan con las definiciones anteriores y con dos formas de análisis metodológico: por un lado, la vía lógica, a través de la cual la polis es anterior al *oikos*, tanto como el todo es siempre anterior a las partes que lo componen (o el acto es anterior lógicamente a la potencia), y por el otro lado, la vía cronológica, que plantea un nivel de agregación cada vez más complejo, que se inicia con las uniones naturales (hombre-mujer, amo-esclavo) y avanza hacia el *oikos*, la aldea y finalmente la polis.

Lo que esto demuestra es que existen básicamente dos formas de determinar a la comunidad política: una *en general* e inclusiva, en la cual la polis es un conjunto de *oikoi* organizados políticamente y otra *stricto sensu* o exclusiva en la que Aristóteles hace referencia únicamente al resultado de restarle el conjunto de *oikoi* a la polis definida *en general*. Esto es, la determinación *stricto sensu* sólo se refiere al *plus* que hace de la polis el único modo de vida que puede llevar a los hombres a su realización, a una vida feliz y buena.

No obstante, tomar esta forma de definir a la polis sólo por lo que la distingue de cualquier otro cúmulo humano (como una asociación comercial o militar, por ejemplo) como verdadera es solamente posible si se tiene en cuenta que la polis *stricto sensu* supone, implica necesariamente la existencia del resto de los componentes que Aristóteles menciona en su definición inclusiva. En pocas palabras, no puede existir polis sin *oikos*, dado que, básicamente, es el *oikos* la unidad que tiene la función de producir. Y no produce exclusivamente bienes materiales y herramientas, sino (y fundamentalmente) ciudadanos. El *oikos* produce objetos y alimentos, pero también relaciones y hombres políticos, y por esa razón se convierte en la base material, demográfica y moral de la polis en su conjunto.

El *oikos*, entonces, era la unidad fundamental de la polis. Se caracterizaba por su dinamismo y por incluir al trabajo y a la tierra cultivada que servía de sustento. Sus

tareas fundamentales eran la adquisición y la administración de las riquezas (según lo define Aristóteles, "*la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad*"[358], es decir aquello necesario para la vida). Pero no era esa su única función. Como ya se ha dicho, en el *oikos* los futuros ciudadanos eran criados, educados y cargados de valores que se relacionaban con las normas religiosas y políticas de la polis (y, por lo tanto, le eran funcionales). Allí se inculcaban a los jóvenes los valores justos para la polis, haciéndolos incorporar hábitos virtuosos.

Los hogares griegos tenían, elementalmente, cuatro componentes: tres relaciones (la función marital –*gamiké*– consistía en asegurar la relación entre el hombre y la mujer, en vista a la complementariedad y la procreación; la función paternal –*technopoietiké*–radicaba en garantizar los lazos de progenitura y descendencia, siendo su objetivo era la conservación de la especie; y la función heril –*despotiké*– vinculaba al señor con el esclavo y tenía como fin la conservación de ambos) y una actividad (la *oikonomía*, que comprendía en sí misma a un conjunto de sub-actividades –como, por ejemplo, la *crematística* o adquisición, la producción, la distribución y la utilización de los bienes materiales– e incluía, además, los vínculos humanos generados en el núcleo de la familia). Tales aspectos poseían una significación mucho más amplia: la administración o gobierno del *oikos* no se limitaba apenas a la provisión de bienes de subsistencia; también era parte de ella la correcta utilización de tales bienes de cara a la consecución de los fines de la institución familiar. El uso tenía, por lo tanto, un significado ético inmediato, pues la vida posibilitada por la riqueza estaba orientada a aquello que Aristóteles definió como *eu zen*: el vivir bien. En otros términos, la *oikonomía* era fundamental por constituir la provisión material y la institución formal de lo necesario para la vida: esa era su sustancia. Entonces, así como la *crematística* o adquisición era subsidiaria de la *oikonomía*, esta última estaba subordinada a la política, en tanto que contribuía a su objeto, que era mayor.

Dentro de los *oikoi*, toda la propiedad era común, cuestión que convertía a la casa en el fundamento de la amistad (o *philía*) y la generosidad entre pares, que eran las virtudes cardinales de la polis y, según Aristóteles, debían regular todo el espacio político. Por otra parte, la riqueza del *oikos* era directamente riqueza de la polis (a causa, entre otras cosas, de la inexistencia de un sistema impositivo formal), de modo que la

[358] ARISTÓTELES. *Política*, 1256 b.

philía aprendida en el hogar era puesta en práctica en los regalos y préstamos que los vecinos y conciudadanos se daban recíprocamente (resaltados claramente en la descripción aristotélica de la virtud de la liberalidad[359]), así como en las donaciones y *liturgias* que beneficiaban a la polis toda (virtud de la magnificencia[360]). En consecuencia, el límite entre lo que se ha definido modernamente como "lo público" y "lo privado" es prácticamente imposible de trazar en la sociedad griega antigua.

Retomando el eje principal de este estudio, el *oikos* existe para la polis –en función de ésta–, pues era (en la cosmovisión griega) parte de ella. Es decir, el *oikos* coopera con (opera junto a) la polis, como componente que porta hacia la realización de los hombres.

Así, la relación que vincula a ambas instituciones sociales no es la oposición ni la disputa, sino la continuidad. El *oikos* no es un elemento ajeno, sino un componente fundamental de la polis. Del mismo modo, la economía no era algo ajeno a la política, sino una actividad subordinada a ella. Después de todo, no existe polis sin esa base material y moral brindada por el *oikos*. La política es la arquitecta, la actividad que organiza y define los fines de la comunidad.

> Parecería que ha de ser el de la más principal y eminentemente directiva. Tal es la manifestación de la política. [...] Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá, los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad, porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades. Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.[361]

No hay que olvidar que Aristóteles concibe a la buena vida como sostenida por dos pilares: los bienes externos (o materiales) y los internos (las virtudes)[362]. Sin alguno de estos atributos la felicidad es imposible de alcanzar.

Para concluir, ¿cuál es la utilidad de pensar al vínculo entre *oikos* y polis, entre economía y política, en el ideario aristotélico, para una reflexión sobre la democracia actual? Pues bien, en primer lugar, es una gran oportunidad para poder concebir a la

---

[359] ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. 1120 a.
[360] ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. 1121 a.
[361] ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1094 a.
[362] ARISTÓTELES. *Política*, 1323 a.

relación entre lo político y lo económico por fuera de la dicotomía excluyente que gran parte de la Modernidad sostuvo. En otros términos, contribuye a deshacer esa ilusión de separación e independencia entre dos "esferas", lo cual es fundamental para repensar, por ejemplo, a la articulación entre el Estado y el mercado, que durante largo tiempo fue identificada como "injerencia" o "interacción" entre elementos heterogéneos y no integrados[363].

La moderna idea de una economía y un mercado auto-regulados acabó por justificar grandes desigualdades y un imperio del consumismo. Frente al *oikos* antiguo que producía y consumía equilibradamente, los hogares modernos se han dispuesto como verdaderas máquinas de consumo. Como parte del mismo proceso, la política ha tendido a reducirse a la mera administración de lo público.

Entonces, volver sobre el vínculo entre *oikos* y polis y recuperar su fuerte continuidad (dando importancia al hecho de que la economía forma siempre parte de la política), será posible imaginar una democracia más inclusiva que se extienda hacia un mayor compromiso de cada uno de los individuos con el colectivo social, puesto que es, en definitiva, la vida con otros la que le da sentido y sustento a la de cada uno.

[363] Un caso típico de tal concepción fue el penoso proceso privatizador de la década de 1990, que encontró fundamento en la idea de "liberar" a los mercados de los yugos de los Estados poco ágiles.

Bibliografía

ARENDT, Hannah (1998): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES (1993): *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2000): *Política*. Madrid: Gredos.

GEUSS, Raymond (2001): *Public Goods, Private Goods*. Princeton: Princeton University Press.

La división social y el régimen político en la tradición republicana.

Los aportes de Maquiavelo, Montesquieu y los autores de *El Federalista*.

Sebastián Rozenzweig

Hasta Maquiavelo, la división social era una variable que se debía resolver al precio de su eliminación. Temidos por la opinión general, los tumultos entre los nobles y la plebe (expresión de la división social) eran mayoritariamente condenados por quienes no veían en la desunión un dato duro e inmodificable de la dinámica social y que, como consecuencia construían un orden manipulando esta variable e intentando reducir el conflicto considerando que el mismo no podía tener ninguna connotación positiva.

Maquiavelo va a responder al acuciante problema del diseño institucional a partir de este dato y con el recurso a una fuente de verdad que se le presenta como el único criterio válido para establecer una mensurabilidad respecto al criterio de cómo debe organizarse el poder. Esta fuente de verdad no es otra que un estudio de la historia y una reflexión sobre la misma, pero esto no agota *in totum* el recurso a la historia. No se trata solamente de los datos que la misma nos provee. La cuestión es más compleja y reside en como sistematizar estos datos, en cómo penetrar en esa información aparentemente caótica a través de la intelección de los asuntos humanos. Asuntos que se hayan siempre sujetos a coordenadas espacio temporales y de los cuales es posible extraer ciertas reglas con pretensión de generalidad respecto a la actuación de los hombres.

La división social, es abordada tempranamente por Maquiavelo en los *Discorsi* y su mirada contraría a la opinión. Para el autor hay dos humores al interior de la república: grandes y pueblo. Los grandes con un deseo irrefrenable de dominar y el pueblo con el deseo de no ser dominado. Maquiavelo va a ver en este enfrentamiento y en los tumultos acaecidos en Roma como expresión de estos humores contrapuestos, la causa de mayor virtud de la república romana y además la garantía para su libertad.

¿Por qué los tumultos, expresión de la división social son exaltados por Maquiavelo y tienen tan alta consideración?

El autor va a partir de las tipologías clásicas y de la secuencia de degeneración de los regímenes políticos planteada por Polibio, estableciendo que hay tres formas de gobierno consideradas por los clásicos como buenas en sí mismas pero que degeneran necesariamente. La Monarquía se convierte en Tiranía, luego sobreviene la Aristocracia que degenera en Oligarquía, luego sobreviene el Gobierno popular, el cual a su vez degenerará y dará lugar a una nueva Monarquía. La pregunta es entonces ¿cómo puede sortearse este círculo y mantener estabilidad en tiempo y espacio?

> Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie[364]

Vemos aparecer las preocupaciones principales del autor respecto a un régimen político: su estabilidad en el tiempo y en el espacio: la necesidad de que perdure sin ser corrompido (condicionante temporal) y la necesidad de que subsista con otros regímenes (condicionante espacial). Habiendo inteligido de los ejemplos históricos que todas estas formas se corrompen y que, atravesadas por la corrupción, es impensable la supervivencia. Maquiavelo va a plantear la idea de un régimen mixto construido a partir de las formas puras.

> De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular[365]

¿Cuál es el ejemplo histórico que permite postular un gobierno mixto como aquel que mejor sortea las dificultades de los asuntos humanos? En principio Maquiavelo

[364] Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, pág. 37
[365] Ibid., pág.38.

parte de un estudio de tres casos. Una república popular (que ha depositado el poder en el pueblo) como Roma y dos repúblicas aristocráticas (que han depositado el poder en los grandes) como Esparta (ejemplo clásico) y Venecia (ejemplo moderno).

Maquiavelo establece dos juicios, uno por los resultados y otro por la razón. Este último resultará más valedero porque es el que permite desplegar y poner en juego las variables esenciales que explican el devenir de los asuntos humanos como lo son la virtud y la fortuna. Siguiendo el recorrido hecho por Lefort,[366] si bien es Esparta la que, *prima facie*, parece haber obtenido mejores resultados, conforme se va avanzando en la lectura de los *Discorsi*, los nuevos elementos para el análisis de las cuestiones políticas van entrando en escena y el juicio por resultados que favorecía a Esparta, aparece como un juicio insuficiente dentro de las nuevas coordenadas analíticas. Es en la república romana donde se encuentra el modelo y es, en opinión del propio Maquiavelo, el modelo a seguir porque exhibe mayor virtud pidiendo menos a la fortuna.

Ya hacia el capítulo seis de los Discursos, Maquiavelo va a postular a la expansión como condición necesaria para perdurar sin esperar que la fortuna sea la salvaguarda de la estabilidad. Esparta había permanecido en pie por más tiempo, pero fueron causas adjudicables a la fortuna (no fue presionada por el condicionante espacial) que coadyuvaron a la buena legislación dada por Licurgo, las que le permitieron subsistir por tanto tiempo. Maquiavelo va a separar las repúblicas que son organizadas con pretensiones de conservación dentro de límites establecidos o las que son organizadas con miras a la expansión. Esparta es ejemplo del primer caso y Roma del segundo. Luego sostiene que las coordenadas espacio – temporales a las que se hayan sujetas las cosas de los hombres, hacen infructuoso postular que una república pueda pensarse para perdurar si es que no encierra la pretensión de expandirse (salvo que se entregue a la fortuna), con lo cual el ejemplo romano queda afianzado obliterando las posibilidades del ejemplo espartano.

> Pero como las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables…de modo que si una república está organizada de forma apta para mantenerse, pero sin

[366] Lefort, Claude: *Le travail de l´oeuvre Machiavel*, París, Gallimard.

> ampliación, y la necesidad la obliga a expandirse, en seguida temblarán sus cimientos y la harán desplomarse en ruinas[367]

La república popular se erige como aquel régimen que aglutinando el principio monárquico, el aristocrático y el popular, permite la representación al interior del gobierno de las tres formas puras y es la forma política que permite que el interés particular quede articulado con el bien público, lo cual ya no requiere de la virtud cívica proclamada por el humanismo cívico, sino de la *virtú* de esta forma y cristalizada en sus ordenamientos. Por otro lado es la que mejor responde a la libertad ya que la misma queda depositada en el pueblo, el cual ostenta un deseo que es compatible con la misma y que además es el dato ineludible para constituir un ejército propio sin exponerse a la fortuna que implicaría colocar las armas por fuera. Esta resulta una condición *sine qua non* para la expansión y por tanto para el mantenimiento en tiempo y espacio de la república.

Al destacar Maquiavelo la necesidad de la milicia popular contra la idea de una milicia mercenaria, por ser la primera aquella que va a luchar por la paz e impulsada por el sentimiento de resguardar la libertad, es necesario que el pueblo tenga representación política porque de otro modo queda ocluido tal sentimiento, con lo cual se vuelve a reforzar el principio de la república como la forma de mejor constitución.

Respecto a *El príncipe* podemos entenderlo como la necesidad de dar respuesta (a partir de las mismas coordenadas analíticas y al entendimiento de la cosa política a partir de los conceptos de *virtú*, *fortuna* y *ocasión*) a una situación particular caracterizada por el hecho de la existencia de pueblos tan corrompidos donde la forma de la república consagrada en los *Discorsi* pierde las posibilidades de una implementación satisfactoria, máxime si se trata de pueblos que no están acostumbrados a la libertad. No obstante la fórmula es la misma: aquello que se había prescripto para la república deberá ser sintetizado por el príncipe, quien optando por una monarquía deberá ser virtuoso frente a las acciones del tiempo y el espacio y deberá aprovechar las ocasiones que la fortuna le presente. Deberá asimismo apoyarse en el pueblo y debilitar a los nobles. Su debilidad de cara a la república estriba en última instancia en que un solo sujeto, por muy virtuoso que sea, es finito. Una vez muerto no hay reaseguros para

[367] Maquiavelo, Nicolás: Op. Cit. Pág. 51.

el mantenimiento de la *virtú* como sí los encontramos cuando la misma se cristaliza en ordenamientos.

En el caso de Montesquieu, la división social se presenta también como un dato relevante a observar para luego prescribir cual es la forma de gobierno que mejor concurre con esta realidad. Montesquieu va a apuntar a evitar los abusos de poder por parte de quien gobierna resaltando el ideal de no dominación y la idea de que el poder frene al poder para que éste no sea apropiado por nadie y para que no se pierdan las condiciones de posibilidad de la libertad.

El punto de partida es un problema fundamental del mundo humano. Si bien, al igual que el mundo físico, se rige por leyes, si consideramos que el hombre es un ser finito y libre, no sólo se encuentra ante la dificultad de no alcanzar a conocer todas las leyes sino ante la posibilidad, (dada por la propia libertad) de no cumplirlas.

> El hombre en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece[368]

Este problema debe ser sorteado a través de las leyes positivas cuya función será la de restaurar la legalidad universal de la naturaleza a partir de artificios que devuelvan el equilibrio perdido y donde cada forma de gobierno será una respuesta diferente en la búsqueda de dicho equilibrio. ¿Cuál de estas formas es la más deseable?

Montesquieu va a presentar importantes innovaciones tanto en el uso de las tipologías clásicas de las formas de gobierno como en la prescripción de cual es la forma que mejor conduce a la reproducción estable del régimen. Para este análisis va a partir de la *naturaleza* y del *principio.*

La *naturaleza* de cada régimen es definida como la estructura particular, aquello que le hace ser tal. De acuerdo a este criterio, Montesquieu va a distinguir entre república (popular o aristocrática), monarquía y despotismo. Al incluir en esta clasificación dos

[368] Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*. Tecnos, Madrid, 1987, Pág. 16.

regímenes en los cuales el poder soberano estaría en manos de uno sólo, se hace necesario invocar la distinción entre gobiernos moderados regidos por leyes fijas y establecidas (donde se ubican la monarquía y la república) y gobiernos no moderados regidos por uno sólo pero sin ley y sin norma (donde se ubica separadamente al gobierno despótico).

El *principio* o pasión rectora es también un resorte que todo legislador debe tener en cuenta. Definido como las pasiones humanas que ponen al régimen en funcionamiento o como modo de subjetivación de los gobernados, es diferente para cada uno de los regímenes siendo el principio de la república la *virtud*, el de la monarquía el *honor* y el del despotismo el *miedo*. Mientras en la república se requiere de virtud, la cual supone igualdad, no resulta para Montesquieu el principio que mejor responde a la diferencia y a la heterogeneidad social. Es el honor el principio que mejor se adecua a la desigualdad ya que la presupone y se despliega a partir de la diferencia.

Montesquieu ya había demostrado su escepticismo respecto a la república y a su principio debido a la dificultad que encontraba en las condiciones de posibilidad de su cumplimiento. La virtud exige una renuncia, una postergación de sí mismo a favor del bien público que se expresa en el amor a la patria, a la igualdad y a la frugalidad, pero esta renuncia es vista como algo en extremo difícil de observar. Por otro lado, el autor introduce la necesidad de la representación, ya que la república sólo puede practicarse en territorios reducidos en donde los ciudadanos puedan concurrir a deliberar. Es entonces el gobierno monárquico el que presenta un principio concurrente con la heterogeneidad social y apta para la representación:

> Lo que llamamos unión en un cuerpo político es cosa muy equívoca. Autentica es la unión armónica, que determina que todas las partes, por contradictorias que nos parezcan, concurran al bien general de la sociedad, del mismo modo que las disonancias en la música concurren a la armonía general[369]

[369] Montesquieu: "Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence des Romain*"* en Aron, Raymond: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970. Pág. 46

El honor en tanto resorte es para Montesquieu un honor falso pero es políticamente útil en tanto se encarga de direccionar el interés particular hacia el interés público sin exigir la renuncia al primero, lo cual requeriría una extrema virtud que haga que los hombres tal como son, se posterguen en favor de la comunidad.

> El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares[370]

Lo que resulta fundamental en materia política es el hecho irrefutable de la heterogeneidad social, lo cual nos llevaría a buscar un régimen cuyo principio sea compatible con este dato. Siendo que es el gobierno monárquico el que contiene y sintetiza un principio que concuerda con la desigualdad social, habrá que ver como ponerlo en funcionamiento sin que se vuelva despótico.

Es la representación, la división del poder y el contrapeso entre los diferentes poderes un aspecto clave al interior del gobierno. Para cumplir con esta exigencia, es necesario disociar el poder soberano y desagregarlo en sus funciones principales: las funciones ejecutiva, legislativa y judicial no deben estar concentradas. De lo que se trata es de evitar la verticalidad del poder y dado el hecho extraído de la experiencia que indica que aquel hombre que tenga poder, abusará de él sin la presencia de límites, es ineludible el establecimiento de poderes superpuestos para utilizar al poder como freno del poder. Si la exposición teórica de Maquiavelo se concentra en el equilibrio de los humores, la preocupación central de Montesquieu es el equilibrio de poderes.

Es para Montesquieu, la separación de poderes, el resguardo primario de la libertad, es lo que permite evitar la apropiación del poder que deriva en servidumbre. El autor observa en la constitución inglesa el diseño institucional capaz de estar a la altura de estos desafíos: contener las desigualdades para componerlas de modo tal que ninguna oprima a la otra y que, plasmadas en un orden político que es concurrente con su base

[370] Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1987, Pág.31

social, y congruente con la necesidad de equilibrar armónicamente la heterogeneidad evita la pérdida de la libertad.

Este gobierno está constituido por un monarca en el poder ejecutivo, una Cámara de Lores (representando a la nobleza) y una Cámara de Comunes (representando al pueblo) constituyen el poder legislativo y el poder judicial será independiente de los otros dos poderes. Así como Maquiavelo encontró la respuesta a la división social en el ordenamiento que Roma se había dado, Montesquieu parece encontrarlo en Inglaterra donde encuentra una monarquía con muchos rasgos republicanos.

Para los autores de *El Federalista* la división social es un dato acuciante para establecer un diseño institucional absolutamente novedoso. Los diez años que habían transcurrido desde la revolución de 1776 habían generado la brecha necesaria para que maduraran determinadas ideas y se examinaran a la luz de la temporalidad que por otro lado había sido ocluida por quienes se aferraban al gobierno instituido tras la Revolución. Era preciso concluir la revolución estableciendo un gobierno virtuoso y dejar al descubierto las insuficiencias de la Confederación en pos de rubricar una verdadera Unión entre los Estados. El nuevo gobierno debía ser enérgico, compatible con los gobiernos de los diferentes Estados y con los principios republicanos y, además constituirse como una salvaguarda de la libertad y de la propiedad.

Si para Maquiavelo la división social se hace inteligible a partir de los humores contrapuestos y se expresa en los tumultos, para los autores de *El Federalista* es el espíritu faccioso la expresión de opiniones e intereses contrapuestos.

> Por facción entiendo cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o en minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en su conjunto[371]

En el capítulo décimo, Madison parece enfrentarse al problema de las facciones, pero así como lo hizo Maquiavelo con los tumultos, Madison tampoco eludirá el dato

[371] *El Federalista*: FCE, México, 2006, Pág 36.

proporcionado por la experiencia y la dinámica de los asuntos políticos y encontrará una salida novedosa. El *espíritu faccioso o de partido* podría ser suprimido en sus causas o reprimido en sus efectos. La supresión implicaría la destrucción de la libertad o una identidad de opiniones, pasiones e intereses que iría contra la propia naturaleza humana constituyendo un remedio más grave que la enfermedad que procura evitar. La represión, es para Madison, impracticable.

Es imposible conseguir una homogeneidad de opiniones e intereses ya que es la diversidad, derivada de la libertad de ejercer una razón humana falible, la que soslaya todo intento de homogeneidad en los asuntos humanos. La conclusión a la que se arriba es la imposibilidad de suprimir el espíritu de facción y que el mal que genere sólo puede evitarse teniendo a raya sus efectos. En las diversas facultades del hombre encontramos el origen del derecho de propiedad y en éste la heterogeneidad de los intereses y el espíritu de partido:

> La diversidad en las facultades del hombre, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad, produce inmediatamente la existencia de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos[372]

Madison se dirige a la búsqueda de los medios apropiados para alcanzar el fin proclamado ¿Cómo se podía mantener a raya el espíritu faccioso? Había que buscar una forma política que incorpore a las facciones de un modo beneficioso.

> La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna, pero hace intervenir al

[372] Ibid Pág 37.

espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno[373]

Descartada la religión o la moral por su laxitud frente a la injusticia y violencia de los hombres, la respuesta sólo puede estar en el diseño institucional y al interior de los diseños, en una república. La cuestión era pensar cuál era la república posible en las coordenadas de la modernidad y en unidades políticas que crecían tanto en tamaño como en población. Las trece colonias se habían independizado de la monarquía inglesa bajo el ideal del autogobierno sustentado en la tradición clásica del republicanismo. Los ciudadanos de estas colonias, difícilmente aceptaran la idea de la representación y la separación entre gobernantes y gobernados o la idea de un gobierno nacional.

Los autores de *El Federalista* estaban abocados a construir un diseño institucional dentro del espíritu republicano. Para esta tarea, se opusieron a cada objeción revestida de republicanismo clásico y revirtieron el argumento en favor de un republicanismo moderno que provea las variantes necesarias para una situación particular.

Al plantear la necesidad de un gobierno central, las críticas reposaban en la idea de dominación contra la cual se erige la idea de contar con un gobierno enérgico que proteja los diferentes Estados, los cuales serían impotentes frente a un ataque externo. Con este argumento el ideal de la no dominación y de la libertad quedaba capitalizado por los autores de *El Federalista* a lo cual se suma la propuesta de aglutinar cuerpos legitimados por el pueblo de los Estados con cuerpos elegidos a nivel nacional.

Cuando se plantea un bicameralismo, la objeción es contra la idea de una cámara que represente a la nobleza en un país donde no la había, lo cual introduciría la desigualdad en un territorio que se había independizado bajo la consigna de la igualdad. Los autores de *El Federalista* también rebaten esta objeción considerando que el bicameralismo contemplaría un Senado constituido por virtuosos ilustrados y no por los privilegios de una nobleza. El Senado respondía a las exigencias de virtud del republicanismo y a la doble representación del pueblo: senadores electos por el pueblo de cada Estado y diputados electos a nivel nacional. Aquellos que compondrían el Senado estarían dedicados por entero al bienestar público y a respetar el bien común. Su

[373] Ibid Pág 37.

legitimidad residiría en el pueblo, con lo cual los se trataba del pueblo mismo eligiendo a los mejores. Por último el régimen bicameral era presentado como un resguardo contra el abuso de poder, dos cámaras resultan un mejor contrapeso frente al abuso de poder.

La gran extensión del territorio, lo que *a priori* resultaba un impedimento para pensar el establecimiento de la Unión, va a permitir rebatir los argumentos de los antifederalistas aferrados a la tradición republicana clásica y a las prescripciones que había dado Montesquieu respecto a la imposibilidad de un régimen republicano en un vasto territorio. Para los partidarios de la Unión, el extenso territorio proveía la posibilidad de multiplicar las facciones evitando la primacía de una sobre otra y ampliaba las posibilidades electorales proveyendo mayores y diversas candidaturas.

La respuesta final a la cuestión de las facciones reside en un diseño que permite multiplicarlas e integrarlas a la vida política, de modo tal que los diferentes intereses se terminan contrapesando orgánicamente y partiendo del interés particular dan como resultado el bien común

Finalmente y como síntesis, en la tradición clásica el parámetro para sopesar la validez o rectitud de las formas de gobierno era la apelación a la virtud y el vicio. A partir de Maquiavelo es la fortuna la que se opone a la virtud y ésta queda reconfigura como la capacidad para afrontar los avatares de la fortuna. El vicio es erradicado de la antítesis perdiendo su connotación negativa al ser considerado parte constitutiva del actuar del hombre que se desarrolla en el espacio y en el tiempo. Como lo expresa Spinoza en su *Tratado teológico político* las pasiones humanas y los afectos deben ser considerados como algo constitutivo y propio del hombre y no como un error.

> Los afectos que nos conflictúan son concebidos por los filósofos como vicios en los que caen los hombres por su propia culpa…[374]

Para un Spinoza subsidiario con la concepción maquiaveliana, el error es intentar establecer un orden político considerando al hombre como debería ser y no tal cual es y

[374] Spinoza, Baruch: *Tratado teológico político*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, Pág 35.

el hombre *es* con sus pasiones y afectos lo mismo que con su razón. Si se daba por sentada ésta última, faltaba dar por sentadas sus pasiones sin tratar de corregirlas antes de organizar el poder sino a partir de una organización que las componga.

> Conciben a los hombres no como son, sino como quisieran que fueran; por eso la mayor parte de ellos, en lugar de una Ética han escrito una sátira y no han tenido en política puntos de vista que puedan ser puestos en práctica…[375]

La virtud de la república reside en sus ordenamientos y como hemos señalado, es la forma política que mejor responde a la fortuna. El principado considerado por Maquiavelo, será el régimen más virtuoso para aquellos casos extremos en los cuales la fundación de una república no sea posible, debido a la corrupción de los habitantes y a su falta de ejercicio de libertad. La diferencia fundamental es que en la república la *virtú* no reside en un actor político determinado ni finito como sí ocurre en el principado. No obstante, quien sea príncipe, deberá observar las mismas prescripciones y principios dados a la república. En la república, la *virtú* queda estructurada y en un principado reposa sobre la prudencia del príncipe que deberá aprovechar la ocasión.

La formulación de virtud de Montesquieu aparece muy tempranamente en la advertencia al lector:

> Que lo que llamo *virtud* en la república es el amor a la patria, el amor a la igualdad. No se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la *virtud política.* En ese sentido se define como el resorte que pone en movimiento al Gobierno republicano, del mismo modo que el honor es el resorte que mueve a la monarquía. Así pues, he llamado *virtud política* al amor a la patria y a la igualdad[376]

[375] Ibid Pág 35.
[376] Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes*. Pág 13.

Como observamos anteriormente, para Montesquieu se trata de optar por el régimen moderado que presente un principio que contenga la heterogeneidad social y que por otro lado exija el mínimo de virtud. Esto no quita que pueda haber virtud en otro régimen que no sea el republicano, pero la idea de definirlo como el resorte propio de la república parece resultar subsidiario a la imposibilidad de que el interés particular y el bien común converjan articulados por ella. Montesquieu se va a volcar por el régimen político que consigue los mejores resultados con un mínimo de virtud y cuyo resorte es el honor.

En los escritos de *El Federalista* vemos que la exigencia de virtud queda depositada en primera instancia en el Senado. Un cuerpo constituido por una aristocracia que no reside en la nobleza sino en el conocimiento del bien público y en miembros ilustrados legitimados por el propio pueblo, con lo cual la virtud no se escinde del pueblo sino por la vía de la representación. La virtud del diseño institucional viene dada también por la posibilidad de multiplicar las facciones para lograr el balance necesario y evitar que una de ellas tensione la libertad del pueblo. La multiplicidad de los intereses de partido o facciones será la garantía de la libertad. Observamos también la centralidad de componer los diversos intereses producto de la heterogeneidad social a partir de un diseño de gobierno virtuoso que haga concurrentes el interés particular y el bien público. A este virtuosismo institucional se ha referido Tocqueville del siguiente modo:

> Los americanos han establecido también un gobierno en el seno de las asociaciones; pero es, si puedo expresarme así, un gobierno civil. La independencia individual encuentra allí sitio: como en la sociedad, todos los hombres marchan al mismo tiempo y hacía la misma meta; pero cada cual no está obligado a marchar exactamente por los mismos caminos. No hace, en absoluto, el sacrificio de su voluntad y de su razón, pero aplica su voluntad y su razón a hacer triunfar una empresa común[377]

Con diferentes definiciones conceptuales, los autores abordados coinciden en sistematizar el dato de la división social estableciendo la forma más virtuosa para su canalización. Se trata de un novedoso aporte que a partir de Maquiavelo ya no puede

[377] Tocqueville, Alexis De: *La democracia en América*, Ediciones Orbis, Madrid, 1985 Pág 90.

ser omitido. La división social se convierte no sólo en una variable independiente (en tanto se observa su presencia histórica en cada sociedad analizada) sino en condición necesaria para pensar el orden político. El pensamiento político introduce en su seno la conflictividad social y esta se constituye como uno de sus objetos de estudio. Este proceso de incorporación producido al interior del pensamiento político se traduce como uno de los hitos fundantes de lo que posteriormente será una ciencia autónoma.

Bibliografía

Aron, Raymond: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.

Baron, Hans: *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Barberis, Mauro: *Libertad. Léxico de Política*, Nueva visión, Buenos Aires, 2002

Baylin, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

Bobbio, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

El Federalista, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Lefort, Claude: *Le travail de l`oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris

Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*. Ediciones cátedra, Madrid, 2003.

Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1996.

Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1987.

Pettit, Philip: *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975

Skinner, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Skinner, Quentin: "Las ciudades-república italianas", en Duhn, John (comp.) *Democracia. El viaje inacabado (508 A.c. – 1993 d.C)*, Taurus, Barcelona, 1995.

Spinoza, Baruch: *Tratado político*, Quadrata, Buenos Aires, 2005.

Tocqueville, Alexis de: *La democracia en América*, Ediciones Orbis, Madrid, 1985

Wood, Gordon, *"La democracia y la revolución norteamericana"*, en Duhn, John (comp), *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C – 1993 d.C)*, Taurus, Barcelona, 1995.

La dimensión deliberativa de la democracia

Silvia Demirdjian y Ana Acosta

Discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política.
Cornelius Castoriadis

La democracia en sus orígenes

Existe acuerdo sobre la idea de que la democracia tiene origen en la experiencia ateniense y que se reformula y desarrolla a partir de su derrotero en la historia del Occidente moderno. Es en el mundo griego donde encontramos la primera experiencia de desarrollo democrático y, en el campo de las ideas, a dos perspectivas fundacionales: la teoría de la democracia consiste en una corriente de discurso que se remonta a Platón y Aristóteles.

Los griegos ocuparon un lugar privilegiado y dejaron impreso un sello indeleble en la historia, tal como lo afirma el historiador inglés H.D.F Kitto:

> ... en una parte del mundo, beneficiada durante siglos por un intenso proceso civilizador, surgió poco a poco un pueblo, no muy numeroso, ni tampoco temible por su poder, ni por cierto bien organizado, que forjó una concepción absolutamente nueva sobre la vida humana y que mostró, por vez primera, cuál debía ser la función del espíritu del hombre (1962: 5).

No tuvieron a nadie a quien imitar. En lo que hace a su organización política fueron los precursores de lo que hoy conocemos como democracia. En el campo de las ideas, como señalaremos, cada uno de los dos pensadores antiguos la ponderó con rasgos diferentes. Fueron los inventores de una manera de organizarse y pensar la sociedad. Crearon instituciones funcionales a su democracia directa y formas de elección para que indefectiblemente cada ciudadano pudiera ocupar cargos públicos. Será precisamente esta situación la que representará una amenaza para el buen gobierno, según Platón.

En *República*, Platón desarrolla una deducción metafísica del Estado, que se manifiesta casi como corolario de la obra en el Libro octavo cuando describe las formas de gobierno y la relación directa que éstas mantienen con el tipo de alma que predomina

en los hombres que habitan cada uno de los regímenes. En la tipología de regímenes políticos platónica, la forma de gobierno democrática se ubica tan alejada de su ideal sobre la justicia[378] que resulta la forma que propicia la condición de posibilidad para la aparición del demagogo y el paso previo e inmediato al establecimiento de la tiranía[379]. Esto da la pauta de la irónica mirada del carácter que asumía el ciudadano democrático en su práctica deliberativa en la *polis*, particularmente la ateniense. Así, Platón caracteriza a ese hombre democrático, como aquel que "en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna, dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza" (Platón, 2008, 561 d).

Por su parte, Aristóteles definirá a la democracia también como un régimen injusto ya que, según la dimensión cualitativa de su tipología[380], no tenderá a perseguir el bien común de todas las partes de la ciudad. Ahora bien, en función de la dimensión cuantitativa de tal tipología, la democracia es el gobierno de la mayoría que, considera, es siempre constituida por los pobres; no obstante lo cual si fuesen los ricos mayoría también sería *demos-kratia*. En la Antigüedad la democracia era, entonces, tanto para Platón como para Aristóteles un régimen desviado, aunque en diferente grado. Los distintos regímenes políticos que conforman sus respectivas tipologías se ubican más próximos o más lejanos a la idea de justicia y bien común, de forma análoga a la clase de ciudadano típico de cada régimen.

El interés del estagirita por el reconocimiento de la diversidad y pluralidad de partes que conforman la ciudad y su reivindicación del rol del ciudadano, quien será bueno de forma relativa al ejercicio de la participación propia del tipo de régimen que habita, más allá de su cualidad de buen hombre marcan una diferencia sustantiva con su maestro. Genera, pues, para Aristóteles, la democracia un *ethos* más fértil para que el *logos*- entendido como argumentación racional del *polite*- encuentre las condiciones iniciales de posibilidad. Aunque esto no propiciará, en términos de ambos pensadores, un

[378] Recordamos que para el pensador la idea de justicia propugnaba que cada quien cumpliese las funciones que por naturaleza le eran ordenadas y con excelencia en su función. En esta medida era el rey filósofo el llamado a gobernar, en un orden justo.

[379] La tipología establece que el único régimen justo es la monarquía o aristocracia del rey o de los reyes filósofos y que las formas degradadas encuentran primero a la timarquía, luego a la oligarquía, seguida de la democracia y, por último, la tiranía (*República*, Libro VIII).

[380] Son dos las dimensiones principales que conforman la tipología de regímenes políticos según Aristóteles. Una alude al aspecto cualitativo, en función del objetivo que persiguen aquellos que gobiernan: el bien común o el bien propio de los que se encuentran en el poder. Otra alude al aspecto cuantitativo, es decir si es uno, varios o muchos los que dirigen la vida en común. A partir de estos parámetros, las formas justas o rectas de gobierno serán: la monarquía, la aristocracia o la república; las injustas o desviadas, serán sucesivamente hasta llegar a la peor forma: la democracia, la oligarquía y la tiranía.

horizonte en el cual se ubique la *aretè* (excelencia o principal virtud). Vale decir, si pensamos con Aristóteles, las virtudes dianoéticas no eran indispensables para administrar rectamente la vida en común. Para ello sólo bastaba que los hombres reunieran una virtud de característica ética. Al respecto, dice Aristóteles:

> …el buen ciudadano debe saber y estar en condiciones de dejarse mandar y de mandar…conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido. Ciertamente también ambas cosas son propias del hombre bueno, aunque es diferente la forma de la templanza y la justicia del que manda… (Política Libro III, Cap IV 1277b).

Reuniendo la condición ética, participar en el debate público resultaba una obligación tanto social como subjetiva. En relación a ello se entiende el superlativo temor que el hombre griego mostraba ante el potencial castigo por ostracismo[381]. Más que a la ira de los dioses- los griegos eran profundamente religiosos- temían ser desterrados de la participación de los asuntos públicos. Era, en efecto, el peor castigo que un ciudadano podía recibir.

Perspectivas contemporáneas sobre la democracia

¿Cómo pensar y ubicar la breve experiencia democrática griega en el mundo moderno?. Cornelius Castoriadis (1988) nos responde:

> Grecia es el locus histórico-social donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes. En la medida en que el sentido y el vigor de esta creación no están agotados, Grecia es para nosotros un germen, no un modelo ni un ejemplar entre nosotros, si no un germen.

En la actualidad nos encontramos con la idea de que la democracia puede ser muchas cosas porque el término se presta a la polisemia y a la dispersión (Del Águila, 2005; Sartori, 2001). El concepto parece tener que ver con una batalla discursiva cuyo objetivo es otorgar significación a un término que se presenta, a menudo, difuso dados los constantes interrogantes que se abren tras las nuevas experiencias y los permanentes esfuerzos que se realizan para poder definirlo.

Sin embargo, en los diferentes contextos históricos, hay algo que se mantiene siempre presente: el debate sobre la dimensión empírica o normativa de la democracia que se

[381] El castigo por ostracismo o, simplemente, ostracismo, era la fórmula o método por el cual se podía desterrar durante un cierto tiempo-se dice que por diez años- a un ciudadano no grato o peligroso para el bien común.

entrecruza permanentemente en las diferentes teorías sobre la democracia. Así, la dimensión empírica trata de responder a dos preguntas: qué es y cómo funciona:

> La aspiración última de aquellos investigadores que eligen esa perspectiva empírica es la de construir un concepto de democracia que sea capaz de reflejar analíticamente lo que la democracia es de hecho (Del Águila, 2005).

La segunda dimensión se propone indagar sobre el deber ser de la democracia, intentando establecer sus principios e ideales. Todas las aproximaciones al concepto pueden reducirse, de esta manera, a dos posturas: las prescriptivas racionalistas y las descriptivas empíricas. Comprender la democracia desde cualquiera de estas perspectivas conlleva, no obstante, un riesgo analítico y práctico. Tal como piensa Sartori (1994) si por un lado la democracia requiere de una definición prescriptiva, por el otro no se puede ignorar la descriptiva; sin la verificación, la prescripción es irreal, pero sin el ideal la democracia nunca puede ser tal. Dicho esto, entonces, para Sartori la democracia alude a:

> una sociedad libre, no oprimida por un poder político discrecional e incontrolable, ni dominada por una oligarquía cerrada y restringida, en la cual los gobernantes respondan a los gobernados. Hay democracia cuando existe una sociedad abierta en la que la relación entre gobernantes y gobernados es entendida en el que sentido de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, en la cual el gobierno existe para el pueblo y no en viceversa (1994: 24).

Por su parte, Robert Dahl (1999), al analizar las democracias reales, llega a la conclusión de que sólo existe una democracia- la prescriptiva- dado que en la práctica ningún sistema cuenta con todos los requisitos para ser llamado democrático. Dahl entiende a la democracia como la posibilidad de que los ciudadanos participen en el control igualitario del gobierno. Dado que eso es imposible por diversas cuestiones (físicas, psíquicas o de formación por mencionar a algunas), en rigor sería difícil llegar a la democracia. En otros términos, la democracia resulta una imposibilidad cuya denominación debería cambiarse por el concepto de *poliarquía*[382]. En efecto, la innovación de Dahl radica en entender que en el contexto actual no se puede hablar de

[382] "*Poliarquía* se deriva de las palabras griegas que significan muchos y gobierno; se distingue así el gobierno de los muchos del gobierno de uno o monarquía, o del gobierno de los pocos, aristocracia u oligarquía. A pesar de que dicho término apenas había sido usado, un colega y yo lo introdujimos en 1953 como una adecuada forma para referirnos a una democracia representativa moderna con sufragio universal" (Dahl, 1999).

democracia, en su sentido estricto, puesto que el poder es ejercido por minorías. Tampoco se puede hablar de autocracia porque existen instancias de control a los gobernantes por parte de los votantes. En consecuencia, lo que existe en la práctica son las poliarquías que reúnen los siguientes requisitos: libertad de asociación, libertad de expresión, libertad de voto, libertad para que los líderes políticos compitan en busca de apoyo, diversidad de fuentes de información, elegibilidad para la cosa pública, elecciones libres e imparciales, instituciones que garanticen que la política del gobierno dependa de los votos y demás formas de expresar las preferencias. Las características de las *poliarquías* pueden ser reducidas, así, a dos mínimos: representación y debate público.

Aquí nos parece importante enfatizar aquellas posiciones que apelan a los aspectos sustanciales de la concepción democrática, al tiempo que discuten con la atención privilegiada que muchas veces desde las corrientes más ortodoxas de la Ciencia Política atribuyen al carácter procedimental de la democracia. De allí que para esta perspectiva resulta errado, cuando no mal intencionado, ubicar la concepción democrática en los parámetros de lo que constituye "un modelo particular de democracia, el capitalismo democrático" (Borón, 1999). En esta discusión, varios autores (tanto del sur como del norte) vienen teorizando los riesgos y amenazas que enfrentan las democracias actuales (Borón, 1997; Meiksins Wood, 2000) y redefiniendo sus márgenes y alcances en función del nuevo contexto que los lleva a proponer la idea de *posdemocracia* (Crouch, 2004).

Sobre la democracia deliberativa

La democracia deliberativa hunde sus raíces en la experiencia del siglo de Pericles y encuentra en el discurso clásico su definición como una forma de vida. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que tiene capacidad para modificarlas y autoinstituirse (Castoriadis, 1988). De tal manera, la participación en política supuso la creación de un espacio público donde la política podía y debía desarrollarse.

Los límites de la deliberación, en el marco del juego democrático, fueron objeto de extensos debates que abonaron la teoría política moderna y contemporánea. De tal manera, la democracia deliberativa cumple con el propósito de ajustar las dos

tradiciones modernas de la democracia: la liberal y la republicana[383]. Además, destina sus esfuerzos a explicar cómo una sociedad toma decisiones que sean vinculantes para el colectivo. Al respecto, Jon Elster (2001) nos dice:

> Todos están de acuerdo, creo, en que la noción de democracia deliberativa incluye una toma de decisiones colectivas con la participación de todos aquellos que serán afectados por la decisión de sus representantes: esta es la parte democrática. A su vez todos coinciden en que esta decisión debe ser tomada mediante argumentos ofrecidos a y por los participantes que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad: esta es la parte deliberativa.

El modelo de la democracia directa agotó sus horizontes de posibilidad- por cierto, restrictos- con el ocaso del mundo antiguo. Un interesante punto que ordena Elster (2001) para pensar la cuestión deliberativa, es hacia quién se dirigían los ciudadanos que intentaban argumentar y sostener sus posiciones en ese momento histórico. Los ciudadanos que tomaban la palabra en la *Ecclesia*- más que discutir entre ellos- se dirigían hacia un auditorio al cual trataban de disuadir.

Si se piensa esta cuestión en el contexto del modelo representativo, los delegados por el electorado no estarían principalmente sujetos a la constricción de su audiencia; se encuentran limitados, en cierta medida, por sus representados. A propósito de la representación, surge el interesante debate sobre el tema de los mandatos imperativos, desarrollado en los siglos XVIII y XIX por distintos parlamentarios y pensadores políticos europeos y estadounidenses. El "derecho de dar instrucciones a los representantes" (mandato imperativo), constituye el punto de encono en esta discusión. Por ejemplo, las posiciones de políticos como Burke- en el siglo XVIII- alentaron el debate de pensadores que un siglo después como J.S Mill argumentaron a favor de la dinámica deliberativa como fuente del desarrollo de la idoneidad representativa y la calidad democrática[384]. Los detractores del mandato imperativo opinaban que éste clausuraba la deliberación en tanto los representantes sólo buscaban negociar intereses de un cierto sector, quebrando condiciones propiamente deliberativas.

---

[383] Filósofos políticos contemporáneos que conceptualizan la democracia deliberativa son Jürgen Habermas, John Rawls, Joshua Cohen y Jon Elster.

[384] La idea de Mill era que un representante que cumpliese con su deber tiene más oportunidades de corregir un juicio original falso que las que tiene la mayoría de sus electores (citado en Elster, 2001: 17; Mill, 2007).

Gargarella (1995) sostiene que la deliberación se opone tanto a los planteos elitistas como "populistas" en virtud de que subyace a tal teoría una perspectiva favorable a la corriente individualista. En este sentido, para el autor, un planteamiento como el de Rousseau sobre la *voluntad general* obtura al proceso de deliberación, a pesar de que se invoque el principio colectivo de *bien común*.

Ya en el siglo XX, Jürgen Habermas y John Rawls desde sus particulares desarrollos teóricos ofrecen un significativo aporte al problema de la deliberación en las democracias contemporáneas. Habermas (1998) hace referencia al poder de la sociedad civil para demostrar la importancia que ésta tiene en la construcción y desarrollo de una democracia deliberativa que busca generar un sentido público de comunidad. Para ello es necesario que haya participación de la ciudadanía y que se produzca un intercambio comunicativo entre los participantes.

La democracia deliberativa puede circunscribirse a un modelo de democracia en el que las decisiones colectivas deben tener como basamento la deliberación pública y racional de los ciudadanos. La deliberación sólo puede realizarse a través de un proceso de argumentación pública. Siguiendo a Habermas (1992), la argumentación constituye un medio para conseguir un entendimiento lingüístico, que es el fundamento de una comunidad intersubjetiva donde se logra un consenso que se apoya en un saber proporcional compartido, en un acuerdo normativo y una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción deben estar en condiciones no sólo de comprender, interpretar, analizar, sino también de argumentar según sus necesidades de acción y de comunicación.

Para su mentor, la teoría de la acción comunicativa se sustenta en la teoría de la democracia porque su ejercicio sólo puede manifestarse en una sociedad democrática donde todos los sujetos tienen el mismo derecho a hacer públicos sus argumentos. La situación ideal se representaría en un diálogo simétrico entre interlocutores en tanto cada uno tiene condiciones idénticas para producir actos de habla[385]. Más aún, la comprensión entre los participantes supone la inteligibilidad, la verdad y el respeto hacia las normas de la situación de comunicación[386]. En definitiva, se trata de tener en

[385] En el pensamiento habermasiano, dicha situación de comunicación excluye cualquier forma de dominación y permite pensar las condiciones donde se puede dar el *uso público de la razón*.

[386] En la propuesta del autor, en los actos de habla es posible identificar tres componentes (proposicional, ilocucionario y lingüístico), tres pretensiones de validez (verdad, rectitud y autenticidad) y tres tipos de mundos (objetivo, social y subjetivo).

cuenta los universales constitutivos del diálogo que permitirán la llegada a un consenso verdadero.

Aquí vale interrogarnos acerca de la necesidad (o no) del consenso. Desde el punto de vista normativo podría afirmarse que en las sociedades actuales caracterizadas por la heterogeneidad y la complejidad (Luhmann) el consenso comportaría siempre algún tipo de riesgo. En este sentido resulta más pertinente, siguiendo la propuesta de Rawls (1998), hablar de *acuerdos razonables*:

> Las discusiones políticas públicas, cuando se trata de los elementos constitucionales y los asuntos de justicia básica, siempre (o casi siempre) son decidibles sobre la base de las razones especificadas por la concepción política de la justicia más razonable, o por una familia razonable de tales concepciones.

Por otra parte, en la problematización habermasiana encontramos que tanto la política como la comunicación representan un todo inseparable. La dimensión comunicativa de la política hace que la democracia no pueda reducirse ni legitimarse sólo en el momento electoral sino principalmente a través de procesos discursivos que son fundamentales para que las decisiones puedan ser tomadas a través de la deliberación. Habermas (2001) desarrolla, asimismo, una teoría de la competencia comunicacional presentada como una pragmática universal en la que los participantes no están orientados hacia su éxito personal. Si bien persiguen intereses individuales lo hacen con la condición de que puedan llegar a un acuerdo consensuado sobre los planes de acción.

Habermas (1998, 2006) y Rawls (1996), desde ópticas diferentes, postulan el derecho a la información como condición de la democracia. A partir de su modelo de democracia deliberativa, para el primero, los derechos de comunicación y participación son fundamentales para el desarrollo de un proceso político democrático. Entiende que para asegurar la comunicación fluida del Estado con la sociedad civil es necesario que se desarrolle un régimen institucional que contemple tres dimensiones: autonomía privada de los ciudadanos, la inclusión de ciudadanos libres e iguales en el espacio político y una esfera pública e independiente (Habermas, 2006). Como se ve, el derecho a la información juega en las dos últimas dimensiones un rol central dado que permite desarrollar y alimentar a los procesos que se dan en ellas.

Por cierto, para que el espacio público sea un ámbito plenamente comunicativo debe estar sujeto a regulaciones que permitan preservar condiciones de equidad en los flujos comunicativos. Ahora bien, en la propuesta habermasiana encontramos que esa

situación de comunicación ideal en la que los participantes discuten problemas y asuntos de interés públicos se realiza siempre sin trabas. Nos interesa plantear aquí una crítica al modelo. Creemos que el lenguaje es, sin dudas, un factor decisivo de control social y que existe una desigual distribución de los recursos de comunicación que inevitablemente bloquea la participación de aquellos que podrían ser interlocutores, privándolos de producir actos de habla. Más aún, siguiendo a Gerstlé (2005), la comunicación política es desviada cuando las élites la ponen al servicio de la estructura del poder y la reducen a una mera función de mantenimiento simbólico del sistema.

En función de estimar la calidad de la democracia deliberativa, se establece necesaria aunque no excluyentemente su dependencia del sistema político-informativo que nutre a la opinión pública (Sampedro Blanco, 2000). La democracia deliberativa supone ciudadanos informados. Decir esto significa que el debate público obedece también a las iniciativas que pongan en práctica las instituciones para mantenerlo activo y los esfuerzos que realice para extenderlo al mayor número de ciudadanos y para ampliarlo al mayor número de temas para que, potencialmente, puedan ser discutidos.

Posiciones dentro de los debates actuales, de carácter procedimental, afirman que es la deliberación pública la que establece estándares críticos para que los ciudadanos valoren los procesos de rendición de cuentas a los que están sometidos los actores políticos. La deliberación se torna imprescindible para que la dimensión justificativa de la rendición de cuentas (*accountability*) cumpla con las exigencias de transparencia (Monsivais, 2006). Por cierto, con información la ciudadanía puede argumentar sus ideas sobre los asuntos en común.

Si seguimos la tesis de Dahl (1999) de que la democracia se inicia en la idea de que todos los intereses afectados por el gobierno se consideran de igual valor, reconocemos la importancia medular que desempeñan en ella tanto la participación ciudadana como la transparencia de los representantes o, lo que es lo mismo, la visibilidad de los gobernantes permite el control de los ciudadanos. En efecto, en el modelo de la democracia deliberativa los dirigentes deben rendir cuentas a los representados haciendo públicos sus actos y decisiones. Sin embargo, es necesario que la publicidad del poder público no quede a merced del funcionario público de turno sino que esa exigencia quede sujeta al mandato de la ley. En otras palabras, la transparencia y la rendición de cuentas deben ser siempre una pauta legal.

Por último, creemos importante retomar la problematización propuesta por Bernand Manin (1998) sobre un tipo de democracia- surgida de la explosión de la televisión

como medio de comunicación hegemónico- llamada *democracia de audiencia*. La característica principal de este nuevo tipo es la naturaleza personal de la relación representativa que, por un lado, cambia el rol que juegan los partidos (que continúan desempeñando un papel fundamental pero tienden a convertirse en instrumentos al servicio del líder) y, por otro, traslada el juego político a los medios de comunicación que se constituyen en la nueva arena de la deliberación política

Reflexiones finales

Lo que hemos señalado hasta aquí indica la consustanciabilidad de las nociones de democracia y deliberación que recorren la tradición del pensamiento occidental. Hemos observado que la tradición de la democracia deliberativa encuentra un correlato con el pensamiento aristotélico en tanto lo político y lo comunicacional son indisociables. Sin embargo, como recuerda Sartori (1992), la democracia moderna se diferencia de la griega porque en ella el *polite* estaba al servicio de la *polis* y en nuestras sociedades ocurre lo contrario; para el griego la *polis* era ese lugar donde encontraba su esencia y podía realizarse íntegramente. O, como hemos dicho, nadie imaginaba una vida fuera de la convivencia con los otros. Aristóteles fue categórico al sostener que el hombre era un *zoon politikon*, un animal político que encontraba su máxima expresión participando de la vida pública. La *polis* lo era todo; de tal forma, nos dice el estagirita en *Política*, que únicamente bestias o dioses podían vivir fuera de ella.

Con el pensamiento griego se desprende la centralidad que ocupa el espacio público en tanto lugar en el que se desarrolla la discusión. El espacio público puede ser entendido, entonces, como un espacio de discusión para la formación de consensos sobre problemas políticos a través de procesos argumentativos.

Más allá de las críticas que hemos señalado al modelo habermasiano sostenemos -siguiendo a Elster (2001)- que el impacto de su obra ha significado un aporte estimulante en las últimas décadas a la teoría de la democracia.

Finalmente, observamos que el fenómeno denominado “crisis de la representación” (O`Donnell, 1994) y/o “metamorfosis de la representación” (Manin, 1998) registrado en los últimos tiempos, ha conducido a una exaltación de la representación ejecutiva, que bien puede traducirse en una personalización del poder que se realiza por encima de las instituciones. Condición de tal mediación personal resulta posible en la era de la televisión. Los medios de comunicación se convierten en el nuevo *ágora* político o lo que es lo mismo, la deliberación de problemas o asuntos de interés público ya no se

limita al parlamento ni a los partidos y trasciende el clásico debate sobre los mandatos imperativos.

En un contexto de personalización de la política la opinión pública traslada su interés de las instituciones a la credibilidad de los políticos y los medios se vuelven actores fundamentales de ese proceso, reduciendo y banalizando considerablemente el debate público.

Bibliografía

-ARISTOTELES (1989). *Política.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

-BORÓN, Atilio (1997). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CBC/Eudeba.

_____ (1999). "La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges" en BORÓN, Atilio (compilador). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Clacso/Eudeba.

-CASTORIADIS, Cornelius (1996). "La democracia como procedimiento y como régimen" en Revista Iniciativa Socialista Nº38, Febrero.

_____ (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

-CROUCH, Colin (2004). *Posdemocracia*. México: Santillana.

-DAHL, Robert (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Buenos Aires: Taurus.

_____ (1999). *La poliarquía. Participación y oposición*. México: Rei.

-DEL AGUILA, Rafael y VALLESPÍN, Fernando (editores) (1998). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.

-DEL AGUILA, Rafael (2005). *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Trotta.

-ELSTER, Jon (compilador) (2001). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.

-GARGARELLA, Roberto (1995). "El Ideal de la Democracia Deliberativa en el Análisis del Sistema Representativo" en Revista *Sociedad*, v.6, pp. 76-109, 03/10.

-GERSTLÉ, Jacques (2005). *La comunicación política*. Santiago de Chile: Lom.

-HABERMAS, Jürgen (1992). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

_____ (1998). *Facticidad y Validez*. Valladolid: Trotta.

_____(2006). "Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension?". The impact of normative theory on empirical research" en Communication Theory, 16, London: Blackwell.

_____ (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

-KITTO, Humphrey (1962). *Los griegos*. Buenos Aires: Universitaria.

-MANIN, Bernand (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.

-MEIKSINS WOOD, Ellen (2000). *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. México: Siglo XXI/UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

-MILL, John Stuart (2007). *Del gobierno representativo*. Madrid: Tecnos.

-MONSIVAIS, Alejandro (2006). "Rendición de cuentas democráticas y justificación pública: una concepción deliberativa de la democracia" en Revista Sociológica, Año 21, número 62, septiembre-octubre, Ciudad de México.

-O'DONNELL, Guillermo (1994). "Delegative democracy" en Journal of Democracy, Vol. 5, No. 1, January.

-PLATÓN (1983). *República*. Buenos Aires: Eudeba.

-RAWLS, John (1998). *Debate sobre el liberalismo político (con Jürgen Habermas)*, Barcelona: Paidós.

_____ (1996). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

-SAMPEDRO BLANCO, Víctor (2000). *Opinión pública y democracia deliberativa. Medios, sondeos y urnas*. Madrid. Istmo.

-SARTORI, Giovanni (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.

_____ (2001). *Teoría de la democracia*. *El debate contemporáneo*. Madrid: Alianza Universidad.

_____ (1994). *¿Qué es la democracia?*. Bogotá: Altamira Editores.

Historicidad y política en el pensamiento de Claude Lefort: una interpretación entre Marx y Merleau-Ponty

Erika Hack

En el presente trabajo intentaremos interrogar la relación establecida entre historicidad y política en la obra de Claude Lefort. Nuestro horizonte problemático no es otro que la comprensión de la especificidad de las sociedades democráticas modernas, comprensión que creemos puede iluminarse a partir de dicha relación. Siguiendo la lectura de Lefort intentaremos mostrar que pensar lo político, esto es, comprender los modos particulares en que las sociedades se instituyen y se piensan a sí mismas, implica necesaria y simultáneamente pensar el carácter propiamente histórico de nuestro tiempo. Sólo iluminando la propia historia y asumiendo el carácter históricamente advenido de esa historia podemos, en términos de Lefort, "hacer[nos] cargo de las cuestiones que surgen de la experiencia de nuestro tiempo"[387], tornando así visible el carácter instituido y no natural de la misma. En este sentido, la especificidad y rasgo distintivo de nuestra sociedad democrática moderna sólo puede rastrearse en la comparación con otras formas de sociedades distintas de ésta. De este modo, la pregunta general acerca de la relación historicidad-política requiere que revisemos los aspectos concretos en los cuales se enmarca la reflexión lefortiana. En primer lugar, abordaremos un análisis del concepto de historia tal como aparece en la obra de Lefort para mostrar que tal indagación resulta imprescindible para la comprensión lefortiana de lo político y de la historicidad de lo político en general. Lo cual resulta asimismo insoslayable en vistas a la formulación de su pensamiento político sobre las sociedades modernas en particular. Para esto comenzaremos analizando cómo nuestro autor problematiza el concepto de historia, fundamentalmente a partir de la crítica que éste eleva a la conceptualización de Karl Marx. Veremos que la propia concepción lefortiana acerca del problema de la historia se encuentra, digamos, tironeada por la filosofía marxista pero muy especialmente por la filosofía merleaupontiana. La influencia de la fenomenología de quien haya sido su maestro señalará el momento de ruptura teórica de Lefort con ciertos elementos del pensamiento de Marx. Revisaremos en este sentido, algunos puntos de la

[387] Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, París, Le Seuil, 1986, p. 7.

critica lefortiana al modelo de historicidad que supone presente en la filosofía de Marx, así como también nos valdremos de la critica merleaupontiana a la filosofía de la historia marxista, debiendo detenernos necesariamente en la figura de Hegel para echar luz sobre las diversas posiciones. A partir de esto nos abocaremos, en segundo término, al análisis de la comprensión lefortiana de *lo político***.** Veremos que el pensamiento propiamente político del filósofo francés y lo que podemos llamar su *descubrimiento de lo político,* es heredero y producto de su encuentro con las enseñanzas de Nicolás Maquiavelo, otro punto obligado en nuestro recorrido. Para pensar lo político nos remitiremos a aquello a lo que Lefort refiere en términos de una mutación de orden simbólica que transforma el régimen de sentido de una sociedad dando lugar a nuevas y diversas formas de regímenes políticos en la historia, esto es dando surgimiento a nuevas formaciones sociales, en tanto allí creemos que se encuentra el nudo duro y también la originalidad de la empresa lefortiana. De aquí también parte su fuerte crítica al modelo de las Ciencias Sociales. Con ello quedarán sentadas las bases que nos permitirán, finalmente, comentar muy brevemente porqué desde la perspectiva de Claude Lefort la democracia es interpretada como la "sociedad histórica por excelencia".

Consideraciones acerca del método

A riesgo de ser demasiado enunciativo, nuestro trabajo persigue un objetivo enunciado por el mismo Lefort en su muy conocido texto de 1986 *La cuestión de la democracia* en el cual desde sus primeras líneas llama a "contribuir e incitar a una restauración de la filosofía política"[388]. Como nos explica, restituir la filosofía política implica volver a instalar la pregunta fundamental de la disciplina, la interrogación acerca de la libertad. En otros términos restaurar la filosofía política implica volver a sentar las bases para poder pensar la diferencia entre los regímenes libres y el despotismo, en tanto la filosofía política siempre fue impulsada por "el deseo de liberarse de la servidumbre de las creencias colectivas, el deseo de conquistar la libertad de pensar la libertad en la sociedad"[389]. Este señalamiento no puede no estar acompañado de una dura crítica a cierta intelectualidad de izquierda, que de acuerdo a Lefort no puede captar adecuadamente el problema en torno a la diversidad de regímenes políticos, fundamentalmente porque rechaza pensar la libertad en el seno de la democracia, en

[388] Lefort, Claude, La cuestión de la democracia en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 36.
[389] Ibid., p. 37.

la medida en que ésta no es mas que burguesa, así como también rechaza pensar la servidumbre al interior del totalitarismo, "el nuevo despotismo". Estos intelectuales permanecen obstinadamente ciegos ante lo político, insensibles frente al fenómeno más relevante de nuestra época, esas nuevas formas de sociedad que vimos nacer en la modernidad democrática bajo los signos del fascismo o del socialismo[390] y renuncian a la posibilidad de pensar la libertad alejándose de la misma filosofía política. En la modernidad, de cara a las experiencias totalitarias, despóticas, es necesario nos dirá Lefort, repensar lo político para lo cual será preciso romper "con el punto de vista de la ciencia en general y, en especial con el punto de vista que ha venido a imponerse en aquello que se denomina ciencias políticas y sociología política"[391]. ¿Por qué el modelo de las ciencias sociales no permite elaborar un pensamiento político a la altura de nuestros tiempos? ¿Cómo abordar una reflexión acerca de la naturaleza de los diversos regímenes políticos, esto es de las diversas formas de sociedad, que ha visto nacer la modernidad? ¿Cuál es la especificidad de la democracia? ¿Cuál la del totalitarismo? ¿Qué es lo político?

Para intentar dar cuenta de este interrogante y comenzar a delinear la *estrategia metodológica comparativa* de Lefort daremos un breve rodeo por el aporte de la obra de Alexis de Tocqueville al pensamiento político lefortiano porque es a partir de éste que Lefort comienza a construir su teoría sobre los regímenes políticos. El propio Lefort señala que el carácter específico y novedoso de la democracia, bien puede rastrearse a la luz del desplazamiento que ésta implicó respecto de las sociedades premodernas o ya en términos tocquevilleanos, respecto del Antiguo Régimen, aquel que podemos identificar como su predecesor inmediato. Tocqueville importa a nuestros fines fundamentalmente porque el mismo Lefort nos anuncia que su conceptualización respecto de la democracia se apoya en el agudo análisis sobre la democracia en América y el *Ancien Regime*. Tocqueville advierte muy tempranamente, a propósito de su análisis de las revoluciones democráticas, que la democracia no debe ya ser comprendida o leída únicamente en tanto ordenamiento político-institucional, sino que debe más bien ser pensada como un *estado social*, como una revolución que profundizando la igualación de condiciones avanza inexorablemente sobre todas las esferas de la vida humana. Tal formulación de la democracia como Estado social democrático hace aparecer una forma

[390] Cabe aclarar que para Lefort la época moderna no se define únicamente por el triunfo y establecimiento de regímenes políticos democráticos sino que también la modernidad, nuestro tiempo, se encuentra marcado a fuego por el surgimiento de regímenes totalitarios.
[391] Lefort, Claude, *La cuestión de la democracia*, Op. cit., p. 38.

de sociedad en la cual frente al abismo, frente a la ausencia de un fundamento del orden social, los hombres se instalan *simbólicamente* como iguales, encontrando justamente en esta igualdad la constitución de un nuevo horizonte de legitimidad.

Esta intuición de Tocqueville respecto de la naturaleza simbólica de la democracia, invita a Lefort a convocar a una restauración de la filosofía política y a cuestionar, digamos duramente, el gesto metodológico de la Ciencia Política a la hora de abordar un análisis en torno a la diversidad de regímenes políticos como anticipábamos anteriormente. La Ciencia Política opera naturalizando la conformación y demarcación de un espacio de *la política* – como un campo distinto de otros tales como el económico, el jurídico, o el estético entre otros-, hace aparecer y visibiliza la especificidad de la dimensión de la política pero simultáneamente ignora, o mejor dicho oculta, que esa delimitación no es algo ya dado ni del orden de lo natural, sino que es el necesario producto de una experiencia común de los hombres que tiene una significación política que debe ser interrogada. Separando lo que es del orden de la política, de lo económico, de lo jurídico o religioso "olvidamos que sólo es posible alcanzar esa distinción analítica porque ya poseemos la idea de una dimensionalidad originaria de lo social (…)"[392]. Afirmará entonces Lefort, que la dimensión política de la coexistencia humana o en sus términos "los principios generadores (…) de las diversas formas de sociedad."[393], es decir *lo político,* se muestra en la medida en que la política se aísla y aparece como una esfera de competencias determinada, pero también se deja ver a partir del ocultamiento de la experiencia común y social que esta separación significa. "Lo político se revela así en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de lo social"[394], doble movimiento que permite reconocer que no existen entidades sustanciales, ni relaciones, ni parcelización del espacio social anteriores a la *puesta en forma* de ese espacio. ¿Qué implica esta puesta en forma? Siguiendo a Lefort, el modo de ser de la sociedad, la forma del régimen, solo puede comprenderse adecuadamente en los términos de una puesta en forma, de una darse a sí misma la estructuración de la comunidad social. Puesta en forma que es a la vez una *puesta en sentido,* en tanto la acción de darse una forma aparece necesariamente ligada a un proceso significante que define el sentido de lo que la sociedad entenderá y definirá como verdadero o falso, justo o injusto, lícito o prohibido,

[392]Lefort, Claude, ¿Permanencia de lo teológico político?, *en La incertidumbre democrática,* Barcelona, Anthropos, 2004, p.58.
[393] Lefort, Claude, *¿Permanencia de lo teológico político?,* Op. cit., p. 57.
[394] Lefort, Claude, *La cuestión de la democracia,* Op. cit., p. 39.

real o imaginario. Esta puesta en forma y puesta en sentido que podríamos llamar con-formación significante de la sociedad, implica también una *puesta en escena,* que remite a la visibilización institucional de dicha discriminación de sentidos. Y esta puesta en escena de una formación con sentido deja ver, saca a la luz una representación incompleta o una "cuasi-representación" del espacio social, en la medida en que reconoce que hay algo de la naturaleza de lo político que solo se ilumina a raíz de la forma en que la comunidad social se representa a sí misma (esto es: se da una forma, define significados y los pone en escena). En suma, las distintas formas de regímenes políticos pueden interpretarse en los términos de una puesta en forma de modos particulares de comprender la vida en común que llevan inscriptos en su aparecer en instituciones, esto es su escenificación, una cierta idea de lo justo o injusto, lo válido o invalido, etc. Así, lo propio de los regímenes democráticos, tras los pasos inaugurados por Tocqueville, puede rastrearse penetrando en esa forma de sociedad que "aparece" no sólo enfrentada a aquel régimen pretérito sino también, y quizás fundamentalmente, a los contemporáneos regímenes totalitarios. Ésta es la estrategia metodológica que nos interesa resaltar en la obra de Lefort: la especificidad de los regímenes políticos se torna sensible en la medida en que se los contrasta con otras formaciones sociales. Pero lo cierto es que las asociaciones humanas tienen un anclaje histórico indudable, lo que nos interesa entonces, es analizar a través de la lectura de Lefort la relación que existe entre las diversas modalidades de ser sociales -desde esta perspectiva regímenes políticos- y la historia, en la medida en que para nuestro autor la inteligibilidad de la singularidad de cada formación social se alcanza en la medida en que se la aborde simultáneamente como un acontecimiento histórico pero también como regímenes de sentido particulares.

Uno de los puntos obligados de la obra más temprana de Claude Lefort será entonces, una revisión de la filosofía de la historia marxista. Pero en la medida en que consideramos que su lectura se encuentra profundamente atravesada por la posición merleaupontiana respecto de ésta, creemos preciso repasar muy sucintamente los elementos más salientes de la crítica que Maurice Merleau- Ponty eleva al pensamiento de Marx.

La presencia de Merleau-Ponty. Elementos de su crítica al marxismo

No resulta para nada novedosa la observación de que la crítica que Maurice Merleau-Ponty dirige al pensamiento de Marx, surge de las observaciones del fenomenólogo respecto de la experiencia socialista soviética. Merleau-Ponty advierte en sus reflexiones que la degeneración del régimen soviético se prefiguraba en la misma forma de organización del partido y en el mismo modo en que éste organizaba la vida estatal. Merleau-Ponty comprende que la forma de estatalidad propuesta no podía ser ya ser interpretada en tanto "período de transición al socialismo" producto del desarrollo entendido en los términos de la dialéctica marxista. La degeneración y la burocratización del Estado soviético debe ser pensada como la plena realización del materialismo histórico cuya dimensión teleológica conduciría hacía la organización social socialista – valga la redundancia- y hacia el colectivismo. Esta forma de comunismo realizado en el plano de la historia concreta conduce a que el autor reinterrogue la cuestión en torno a la distinción entre la teoría y la práctica política para finalmente preguntarse ¿qué ocurre con el marxismo? ¿porqué el materialismo histórico en sus mismos fundamentos se vuelve incapaz de responder a la pregunta especulativa y política de nuestra época, obligándonos a situar la "revolución marxista" irremediablemente en el pasado?[395]. No basta, para el francés por lo tanto, con desprenderse del comunismo, sino que es preciso retomar las discusiones acerca de la teoría marxista, sus alcances y límites. En este sentido Merleau-Ponty apunta en su texto *Las aventuras de la dialéctica* que "cuando Marx afirma haber puesto la dialéctica sobre sus pies" no se refiere a la inversión "de las partes entre el espíritu y la materia de la historia, como si ésta recibiese tales y cuales funciones atribuidas por Hegel al espíritu"[396]. Sino que intenta tornar lo subjetivo en lo objetivo, demostrando que los pares sujeto-objeto, racionalidad-existencia, espíritu-materia o pensamiento-praxis constituyen ambos una unidad, un solo conjunto en el espiral incesante que constituye la historia. Pero aquí nos topamos, según Merleau-Ponty, con un obstáculo que el mismo Marx intenta sortear. Hacer pasar lo subjetivo en lo objetivo implica reconocer "que todo aquello que existe históricamente" debe ser "al mismo tiempo movimiento e inercia". "La revolución y su fracaso", "revolución y no-revolución no hacen mas que una sola historia"[397] que debe pensarse de manera conjunta. El momento revolucionario

[395] Cf. Lisciani Petrini, Enrica, La pasión impolítica de la política. Merleau-Ponty entre "filosofía y no filosofía" en *Nihilismo y política*, R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 69.
[396] Merleau-Ponty. M., citado en Lisciani Petrini, Enrica, *Op. cit.*, p.70.
[397] Merleau-Ponty, citado en Lisciani Petrini, Op. cit., p. 70.

necesariamente precede a su contradicción y se desprende de la negatividad que le permite ser ella misma una afirmación revolucionaria. De acuerdo a Merleau-Ponty la lógica dialéctica subyacente en el pensamiento marxista afirma la presencia de un escollo – la negatividad necesaria- "del cual vive toda revolución en cuanto se hace institución"[398]. El problema del marxismo no es tanto haber ignorado este dato, sino tal vez haber intentado sortear la dificultad conduciendo a lo que Merleau-Ponty intuye no es mas que contradicción y equívoco. La revolución puesta en marcha conduce según Marx a la "dictadura del proletariado". El problema consiste desde la perspectiva del francés, en que tal institución es malinterpretada por el mismo Marx en el instante en que deja de concebirla como una forma institucional finita y por ende permanentemente sujeta a su desarrollo contingente y a su posible disolución. De acuerdo a Merleau-Ponty, Marx abandona esa posible lectura por otra que supone que la dictadura del proletariado es algo así como la segunda naturaleza del hombre cuyo despliegue se encuentra fijado en la verdad de la historia. Recurriendo al lenguaje de hegeliano podríamos decir que la dictadura del proletariado toma la forma del universal puesto en acto, concreto y en este sentido Merleau-Ponty interpreta que Marx reemplaza una visión de la historia entendida como institución finita y plenamente contingente por una idea de historia como absoluto realizado[399]. Si bien parte del reconocimiento de la lógica dialéctica imperante en la historia, quita del centro de sus reflexiones el principio fundamental de la dialéctica: la negación como motor de la historia, el *Aufhebung* como principio de su desarrollo. Del análisis del concepto "dictadura del proletariado" Merleau-Ponty deriva una interpretación del pensamiento marxista que supone la absolutización de la negación y establece un ser positivo del hombre, una afirmación en torno a la "segunda naturaleza del hombre" algo así como "la realización de un humanismo positivo" dirá Merleau-Ponty, un Ser absolutamente concreto llamado "comunismo". Este absoluto realizado no es más que una actualización del Universal Concreto hegeliano, que aparece como la llamada verdadera vida de los hombres. En efecto en tanto negación de la negación, la dictadura del proletariado toma la forma de un régimen lleno, un todo sin fisuras que repone la idea de sustancia plena en torno a la cual solo es posible construir una praxis política colectiva, un Estado. De acuerdo a

[398] Ibid., p. 70.

[399] Para desarrollar su concepción de la dialéctica operante en la historia, Marx parte del principio de la *Aufhebung* , el principio de la negación de la negación desarrollado por Hegel. De modo que si la revolución proletaria es la negación del capitalismo, la dictadura del proletariado como institución conducida por el partido de la revolución, en la medida en que instale una praxis política verdadera y propia, se constituirá en la negación de la negación.

Merleau-Ponty, en su versión marxista, el principio hegeliano de la negación de la negación pierde toda su eficacia y reproduce el mito de la coincidencia inmediata entre el orden ideal y la posibilidad de su efectuación histórica – mito que se encuentra en la base de todos los totalitarismos del siglo XX. En este sentido la deriva estalinista del comunismo soviético no es exactamente una degeneración del régimen sino un punto esperado del desarrollo y aplicación del propio marxismo. Desde esta perspectiva el régimen nazi y el soviético comparten - amén de sus ciertas diferencias- la misma necesidad de afirmar positiva y definitivamente la naturaleza humana, porque sólo esa totalidad permite la significación de la realidad. El marxismo cayendo en su propia trampa, parece desde la perspectiva merleaupontiana, no estar a la a la altura de una época que se caracteriza no por la fijación de sentido, sino por la ausencia de los mismos.

Pensar la historia, pensar nuestro tiempo.

El pensamiento de Lefort es profundamente histórico. Una y otra vez nuestro autor insiste en que para repensar lo político, es preciso pensar la historia. Mas precisamente, pensar lo político es función de esclarecer nuestra historia y hacernos inteligibles a nosotros mismos para captar con mayor profundidad el sentido de nuestra coexistencia social en tanto sociedad histórica. Ahora bien, pensar a nuestra sociedad como histórica supone aceptar que la aventura de la coexistencia humana no es del orden de lo natural sino que el modo de ser de la sociedad, lo político, es del orden de lo instituido. La historicidad de nuestra sociedad se revela justamente en el reconocimiento de su carácter instituido. Pero "Para hacer sensible la historicidad de nuestra sociedad y para lograr que se manifieste la fuente instituida de su dinámica mas profunda, "(…) para desnaturalizarla, para revelarla como irreductible a un conjunto de pulsiones o instintos "naturales", es necesario (…) compararla con diferentes sociedades (…)"[400]. La modalidad comparativa que Lefort aplicará en sus investigaciones sobre la diversidad y especificidad de los regímenes políticos, también la aplicará en sus textos más tempranos que pretenden rastrear "la esencia de la modernidad". Sus textos jóvenes, nos referimos a los artículos publicados bajo el título "Las formas de la historia", se encuentran fuertemente atravesados por la certeza de que lo característico de la

[400] Poltier, Hugues, *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 9.

modernidad puede hallarse en el contraste con la antigüedad. De ahí que muchos de sus textos aborden el análisis de las llamadas "sociedades sin historia" y que se vea atraído por algunos aportes de la antropología, la etnología, la historiografía de la Revolución Francesa, por el mismo Tocqueville y por algunos clásicos de la literatura medieval. En este sentido, parte de la obra temprana de nuestro autor girará en torno al imperativo de dar cuenta de las diferencias entre formaciones sociales diversas, dando cuenta asimismo de la singularidad y carácter específico de cada una de ellas. Resulta central esclarecer las condiciones de posibilidad para el cambio social, el cambio histórico, fundamentalmente si se tiene como horizonte problemático develar y comprender el surgimiento de la sociedad moderna, aquella que no puede concebirse sino como histórica. Para lo cual se torna preciso volver a plantear la pregunta acerca de qué es la historia y como debe interpretarse, pregunta que sitúa al pensamiento de Lefort en la estela de tradición marxista.

Lefort atribuye parte de la notable originalidad y también radicalidad del planteo de Marx, al hecho de haber formulado una visión de la historia que afirma que los hombres son los causantes de su propio devenir y hacen su propia historia. De este modo Marx estaría rechazando sin más la posibilidad de que la historia humana sea expresión de la intervención de Dios en los asuntos humanos y por el contrario afirma notablemente que los hombres mismos son los únicos autores de su historia y que ninguna forma trascendente interviene en el transcurso de la historia de los hombres. La interpretación lefortiana recoge esa enseñanza y acordará con Marx en que la acción humana solo se torna inteligible para el hombre en la medida en que se la conecta y se la comprende como dada en un contexto determinado. El accionar humano solo puede comprenderse en la medida en que se reconozcan las condiciones materiales históricas que vuelven posible ese despliegue. Pero por otro parte, y de aquí parte la ruptura de Lefort con éste, Lefort rechazará aquel aspecto que entiende como el lado cientificista del pensamiento marxista. Rechazará rotundamente la idea de que las clases sociales son la encarnación de categorías económicas, es decir producto de una división fundada en una diferencia económica. Rechazará también la posibilidad de pensar a la historia en un sentido naturalista esto es volver al modelo de las ciencias naturales para pensar una historia que no se entienda más que como una cadena de causas y efectos necesarios, lo cual llevaría al pensamiento de Marx a una suerte de – retomando las palabras de Merleau-Ponty- "naturalismo ingenuo". Interpretar a la historia de tal modo, según el

modelo de una necesariedad mecánica, significa quitarle al hombre su papel de productor de la historia. La lectura merleaupontiana de Marx señala que existe una contradicción sin resolver – o mejor dicho pretendidamente solapada- entre las formulaciones de una historia como únicamente producida por la acción humana y la historia pensada como una consecuencia de causas y efectos donde los hombres serían solo productos de la historia y ya no productores de la misma. En otros términos Lefort recoge de Marx aquella enseñanza en torno a que los hombres son los productores de su vida, pero que solo pueden encarar esta autoproducción partiendo de sus condiciones materiales y espirituales heredadas, condiciones que son inseparables de la configuración de sus relaciones sociales. Es decir que para Lefort, siguiendo en parte a Marx, son esas condiciones materiales las que performan la posibilidad de su vida social en tanto piensa al hombre como un sujeto encarnado en un mundo, sujeto que ser caracteriza por ser llevado hacia las cosas.[401] Pero no obstante esto Lefort rechaza la idea de un desarrollo histórico mecanicista que supone la sucesión necesaria de determinadas formaciones sociales en virtud de una evolución mecánica y también necesaria de la división del trabajo y de la forma de propiedad, en tanto esta lectura obstruye la posibilidad de captar la esencia mas profunda que hace a la singularidad de las formas de sociedad acaecidas en la historia. Aún reconociendo que "la humanidad es *una* en el tiempo"[402], y que la continuidad del drama no es ajeno a posibles avances, pausas o retrocesos, desde esta perspectiva resulta necesario indagar la génesis y la fundación de las sociedades en tanto solo así es posible alcanzar una comprensión profunda de las mismas. Lefort comparte ciertamente con Marx que la modernidad se caracteriza por haber producido una simplificación de los antagonismos sociales y reconoce que la necesidad hace que la sociedad se constituya en un juego de dos clases antagónicas que en su misma oposición desencadenan la historia, la ponen en movimiento dando surgimiento a una "Gran historia" que brota de una historia forjada al calor de la creación y de la destrucción. El gran problema que se desprende de esta visión es que si se rechazara la conceptualización de la historia en tanto disrupción, quitaríamos de nuestro horizonte de posibilidades la certidumbre de la revolución

[401] Claro que el hombre no es una cosa más y en la medida en que es capaz de libertad y de actuar espontáneamente, solo el hombre mantiene una relación con el mundo y consigo mismo.

[402] Lefort, Claude, "Marx: de una visión de la historia a otra" en *Las formas de la historia*, México, FCE, 1988, p. 166.

cercana, "el sentido último de la aventura humana"[403] y se pondría en duda la teoría del proletariado -entendida como clase universal llamada a cumplir con la disolución final de los antagonismos de clase como resultado natural del devenir histórico-. Creemos llegados a este punto, que en algún sentido Marx desarrolla una estrategia similar a la lefortiana. En sus *Grundrisse*, se aboca al análisis comparativo de diversas formaciones sociales opuestas a la sociedad capitalista, fundada sobre la división del trabajo y el capital, dando cuenta de que lo que hace surgir al singular modo de producción capitalista no es la continuidad del drama histórico sino mas bien una radical disrupción, una mutación de la humanidad toda. De modo que conociendo el capitalismo es posible comprender su otro, su prehistoria, el precapitalismo. En este análisis de los diversos modos de producción Lefort encuentra que Marx pone en marcha dos lógicas históricas o como prefiere enunciar el problema, según Lefort en el pensamiento de Marx coexisten dos visiones de la historia. En primer lugar una visión que supone a la *historia como evolutiva*, guiada por el desarrollo de las fuerzas productivas, que destinadas a chocar con el mucho mas lentificado desarrollo de la relaciones de producción a la larga los disuelve. En segundo lugar una *historia repetitiva* "que opera en el análisis de las formaciones precapitalistas y que pone en entredicho no solo la continuidad del proceso histórico a la escala de la Humanidad sino incluso la ineluctabilidad del cambio social"[404]. Ambos esquemas coinciden con la historia del precapitalismo y el capitalismo y se oponen en tanto implican una, un modelo de Historia Universal continuista, mecanicista y fetichizante frente a la otra historia comprendida como discontinuidad, guiada por una lógica revolucionaria, "Pero lo esencial está en la distinción entre las dos historias –la que se juega en el nivel de los accidentes y la que restaura, no solo la forma comunitaria (…) sino un tipo de organización determinado"[405]. Esto es posible porque Marx piensa, indica Lefort, un tiempo histórico endógeno, relativo a la reproducción de las relaciones sociales impresas en su forma, opuesto a un tiempo exógeno, propio del surgimiento del acontecimiento. Es decir elabora un esquema de temporalidad que opone un tiempo histórico al nivel de los accidentes a uno que tiene por principio restaurar.[406] Consideramos que Lefort intenta

[403] Ibid., p. 167.
[404] Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, 2003, p. 53.
[405] Lefort, Claude, *Marx: de una visión de la historia a otra*, Opcit., p. 177.
[406] A propósito del problema de la temporalidad en Lefort cabe destacar que es indisociable del problema de la historicidad que proponemos en estas páginas. Lefort puede ser pensado como un filósofo que interpreta el concepto de historia en función de una cierta lectura de la temporalidad. Creemos que su filosofía se apoya en una visión no teleológica de la historia y en un cierto sentido de lo social. Lo

visibilizar que a lo largo de la obra de Marx se puede acceder a una imagen de la sociedad burguesa que es contradictoria. Es contradictoria porque la sociedad burguesa conoce el porqué de la disolución de los modos tradicionales de producción y simultáneamente frente a este reconocimiento oculta su propia historia, se refugia en el pasado, en el espíritu de los muertos, poniendo en evidencia que si bien la sociedad capitalista es el producto de una disrupción radical en el hilo de la historia respecto de las sociedades precapitalistas, desencadenada por el desarrollo necesario de las fuerzas productivas, el pasado debe ser restaurado. La lógica histórica, digamos, revolucionaria convive con la visión de la historia repetitiva, una historia que no produce nuevas formas políticas, sino que reconduce a los actores al pasado:

> En el momento en el cual, en los hechos, la continuidad del tiempo es rota, *inventan* un pasado. Dicho de otra manera el pasado surge de la representación. (…) La burguesía no puede confundir su imagen con la de la sociedad como tal, sino a condición de disimular su naturaleza de clase *en* la sociedad, y de ninguna manera puede confundir su propio desarrollo con la historia como tal, sino a condición de disimular la contingencia del presente.[407]

La historia no es concebida por Lefort como la consecución de acontecimientos conectados, ni como el advenimiento de la humanidad a la conciencia de sí misma. La historia "es la repetición en el infinito de la vida de los pueblos de la empresa que constituye la sociedad"[408]. Pero claro, esta repetición tiene asimismo un carácter histórico, las condiciones de la repetición siempre son distintas, relativas a cada sociedad, época, lugar, costumbres, etc. Las formas históricas de asociaciones humanas no pueden analizarse por la exclusiva necesidad de la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia. Como veremos más adelante Lefort analizará el

---

fundamental es desplazarse desde lo social hacia el individuo, comprender nuestras representaciones para poner de manifiesto las de la sociedad. En las reflexiones sobre la temporalidad, Lefort operativiza y opone dos tipos de temporalidad social: la de las sociedades primitivas o sin historia y la de las llamadas sociedades modernas históricas. La pregunta que subyace a esta investigaciones no es otra que la de descifrar el modo de ser en el tiempo en las distintas sociedades. Es así como arriba a la distinción entre <modos de historicidad>, esto es, distintos modos en que el hombre se relaciona de manera general con el pasado y el futuro. Esta diversidad de relaciones se remite a distintos modos de sociedad. Finalmente las sociedades primitivas se anclan en la historia y se demuestra que no tienen una esencia distinta. Cf. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Cap. 4 *Sobre la guerra y la diferencia de los tiempos*, Madrid, Trotta, 2010. Cf. Hirsch, Thomas, "*El tiempo social: itinerario de una noción"* en André, J. (dir), Dreyfus-Asséo, S. y Hartog, F. *Los relatos del tiempo* Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

[407] Lefort, Claude, Op. cit., p. 191.

[408] Lefort, Claude, "Reflexiones sociológicas sobre Maquiavelo y Marx: la política y lo real" en *Las formas de la historia*, México, FCE, 1988, p. 158.

problema de la diversidad de formas sociales argumentando a favor del reemplazo de un conflicto de orden económico por uno propiamente político. Esto es así porque la posibilidad de interpretar las formaciones humanas depende del gesto de intentar acceder a la orientación hacia donde apuntan todas las acciones de esa sociedad. Solo es posible iluminar la génesis de las formaciones sociales si se interpreta que éstas se construyen en función de un proyecto que brinda sentidos y articula la experiencia de la vida en común de los hombres. Pero para poder aprehender la historicidad de nuestra sociedad moderna y para que se "manifieste la fuente instituida de su dinámica mas profunda, en otras palabras, para desnaturalizarla, para revelarla como irreductible a un conjunto de pulsiones o instintos "naturales", es necesario, en efecto, compararla con diferentes sociedades (…)"[409]. La esencia de la modernidad podrá esclarecerse a través del contraste con otras sociedades que haga surgir su singularidad. Lo cual abre el interrogante acerca de las condiciones del cambio social. Justamente porque el cambio histórico deja de ser concebido desde la perspectiva lefortiana como el producto unas ciertas condiciones objetivas y exteriores a la formación social, que generarían una transformación a la cual se plegarían los hombres. Como fenomenólogo[410], Lefort rechaza esta visión mecanicista y automática del cambio social, porque mezquina al hombre su papel protagónico, desdibuja la centralidad del sujeto y hace aparecer una visión de la historia como un proceso sin sujeto. Digamos entonces que la preocupación de Lefort se orientará hacia dos cuestiones. La primera, repetimos, remite al desciframiento de las particularidades de cada sociedad e implica la búsqueda de aquello que les otorga un carácter diferencial, una identidad singular respecto de otras formaciones sociales. La segunda cuestión tiene que ver con el desciframiento del cambio histórico. Siendo que las sociedades se constituyen como una unidad a partir de

[409] Poltier, Hughes, Op. cit., p. 7.

[410] Consideramos a Lefort un fenomenólogo político en la medida en que su filosofía política se apoya en algunos de los elementos sobresalientes de la fenomenología de Merleau-Ponty, entre los que muy rápidamente podríamos señalar su crítica del logocentrismo -es decir, la crítica de la profunda separación operada por la modernidad entre sujeto y objeto- y su crítica de la entronización de la conciencia por sobre el cuerpo. En efecto, la condena de Merleau-Ponty al dualismo gnoseológico moderno, su rechazo de la idea de un alma o intelecto puro que simplemente habita un cuerpo, así como su repudio a la idea de que el sujeto puede escindirse del mundo y pensar a los objetos y a sí mismo, definen el lugar que ocupa para Lefort el individuo en la sociedad y en la historia. De este modo, la afirmación de Merleau-Ponty de que ni el "mundo natural" ni el "mundo social" deben pensarse como una simple conjunción o suma de objetos sino al contrario como "campo permanente o dimensión de existencia" (Cf. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción, Segunda Parte, Cap. IV.*) permite por ejemplo elucidar la comprensión lefortiana de lo que según él constituye la "carne de lo social", noción fundamental en su pensamiento político. La filosofía de Merleau-Ponty nos habilita de hecho, a comprender el camino a partir del cual Lefort construye una doble reflexión en la que apunta simultáneamente a un análisis de las sociedades en tanto "experiencias históricas" y en tanto regímenes de sentido particulares, lo cual posibilita asimismo dar cuenta de la diversidad de regímenes políticos.

la definición de un sentido al cual señalarían todos los momentos de la institución social –la conformación de una unidad social con un sentido determinado por ésta- "la posibilidad del cambio social (el paso de una sociedad a otra) no es más que la posibilidad de transformar un significado social central en otro"[411]. En términos estrictamente lefortianos, las transformaciones sociales son el producto de una mutación de orden simbólica. Y estas transformaciones en el campo de lo simbólico se dejan ver de manera privilegiada, como comentaremos en el apartado siguiente, en las transformaciones del lugar del poder.

Solo para dar un cierre a este apartado, repitamos que Lefort recoge la enseñanza marxista acerca del cumplimiento de la historia humana en la sociedad sin clases pero rechaza el modelo de una historia interpretada de manera lineal, prefijada desde el origen en la Razón. También rechaza la idea de una historia lineal arraigada en la naturaleza del hombre como productor de su vida y de sus condiciones materiales de existencia.

Así Lefort se desprende de las consideraciones tanto de Hegel como de Marx que suponen a la historia como la representación de un único desarrollo homogéneo. A tal concepción Lefort opone una visión de la historia que es simultáneamente heterogénea, discontinua y plural:

> Existe, sin duda, una humanidad única, cuyos diferentes tipos de sociedades representan los posibles en los que, hasta ahora, ha conseguido realizarse, pero estos posibles no pertenecen a un desarrollo continuo. Por el contrario son realmente múltiples: no son reductibles a un proceso único, idéntico a sí mismo más allá del cosquilleo de las apariencias.[412]

El aporte de Maquiavelo

Maquiavelo ocupa un lugar clave en el pensamiento de Lefort. Él mismo ha reconocido que la obra del florentino volvió a su pensamiento sensible a lo político, o mejor dicho, a la dimensión política de lo social y profundizó su convicción acerca de que la forma del poder configura – más o menos directamente- las relaciones sociales. Esto es así porque una sociedad solo puede concebirse como una unidad, dotada de sentidos compartidos que le brinden una identidad particular y distintiva, en virtud de una representación simbólica de sí misma. Este espacio que refleja una imagen de la

[411] Poltier, Hugues, Op. cit., p. 17.

[412] Ibid., p. 18.

sociedad, no es otro que el lugar del poder. En otros términos una sociedad solo se concibe como unificada, como una totalidad coherente y plena de sentidos, en virtud de la representación simbólica de sí misma que es el poder. Aquello que brinda a la sociedad una cierta cohesión y habilita un sentido de co-pertenencia, es justamente la relación de todos con un mismo poder. De modo que según nuestro autor la dimensión política constituye al cuerpo social como tal, porque en el lugar del poder se reflejan los principios que ordenan al cuerpo político. Por otro parte debemos señalar una segunda enseñanza central de Maquiavelo que impacta en la obra de Lefort. Maquiavelo rompe con toda la tradición clásica del pensamiento político al renunciar a la posibilidad de solucionar racionalmente los problemas que produce la coexistencia humana. Maquiavelo descubre que la división social, esa conflictividad que habita en cada formación social, no es accidental ni tampoco contingente, sino que es la característica mas propia de la naturaleza de lo social y de las relaciones políticas[413], es constitutiva de lo social e inherente a cualquier relación política, y fundamentalmente, es *irreductible*. Y no solo esto, sino que la garantía de la estabilidad de un régimen político reside en la asunción de la conflictividad social a partir de la cual se constituye la sociedad política. Allí el poder deja ver a lo social tanto en su unidad como en su propio desgarramiento y el surgimiento de este poder esta llamado a arreglar este conflicto. Pero volviendo a la literatura lefortiana arreglar el conflicto, arreglar la lucha de clases no implica "darle una solución". Maquiavelo y Lefort rechazan la opción racionalista que supondría que el conflicto social puede darse por terminado. Lefort, siguiendo a Maquiavelo, propone la idea de que la razón de ser del poder es mucho mas modestamente, la de regular el conflicto porque la sociedad mantiene su unidad si remite el reflejo de la división que la constituye. El poder que surge del conflicto de clases, tiene por finalidad habilitar esa contradicción y observar que la disputa no se degenere hasta el punto de poner en riesgo la salud de la sociedad. Resumiendo, digamos que las dos enseñanzas de Maquiavelo que acompañan la interpretación lefortiana de la modernidad son: la noción de sociedad política y la irreductibilidad de la división social.

[413] No nos detendremos demasiado en este problema, digamos solamente que . Esta conflictividad, nos enseña Maquiavelo, es el resultado inevitable de un pueblo que se constituye por dos humores contrapuestos, el deseo de oprimir y el deseo de no ser oprimido, dando vuelta la concepción clásica que supone un Estado Racional, unificado y reconciliado consigo mismo ya que se ordena – y se sabe ordenado- según los principios de la razón. Cf. Maquiavelo, Nicolás, *El principe*, Cap. IX, Madrid, Alianza, 1999. p. 73.

En el escenario maquiaveliano-lefortiano, la sociedad que reconoce como fundamento y condición de posibilidad de su ordenamiento su propia naturaleza conflictiva y antagónica, pone en marcha una dinámica que la lleva a reconocer la imposibilidad de apropiarse del poder -por parte de cualquiera, de todos-. Llegados a este punto, no resulta para nada sorpresivo que el régimen político que, no solo acoge la conflictividad social, sino que la reproduce, en tanto la asume como garantía de su estabilidad, es la democracia.

La democracia como "sociedad histórica por excelencia"

Quisiéramos concluir nuestro trabajo refiriéndonos a la formulación de la democracia que nos brinda Lefort en tanto "sociedad histórica por excelencia". ¿A qué refiere el filósofo político?

En su texto *La cuestión de la democracia* Lefort nos dice que la democracia se revela como "(…) la sociedad histórica por excelencia, sociedad que en su forma acoge y preserva la indeterminación (…)"[414]. El carácter profundamente histórico de las sociedades democráticas surge de su característica más íntima. Las sociedades democráticas – a diferencia de las sociedades del Antiguo Régimen[415] y de las sociedades totalitarias- se erigen sobre la imposibilidad puesta en escena de definir de una vez y para siempre los sentidos, los significados sociales. Frente a la imposibilidad de hallar una verdad última de la historia, la democracia se nutre de la contingencia. Las sociedades modernas quedan así, de cara a la contradicción que supone el impulso fundante, la necesidad de instituir un orden, *vis a vis* la imposibilidad de fijar un fundamento último para la misma. Esta incertidumbre, esta característica indeterminación de los fundamentos del ordenamiento social, hace aparecer en la modernidad democrática una escena en la cual la heterogeneidad y la división aparecen como la condición de posibilidad de constituir la unidad del cuerpo social. Y en este mismo sentido, en tanto no pueden afirmarse ya ninguna realidad o entidad sustancial previa a la conformación de la sociedad, la sociedad solo puede reconocerse como puramente social. Frente a un lugar del poder imposible de ser ocupado para enunciar desde allí la verdad "el poder sigue siendo la instancia en virtud de la cual la sociedad

[414] Lefort, Claude, *La cuestión de la democracia*, Op. cit., p. 45.
[415] En el Antiguo Régimen el príncipe concentra en su cuerpo el principio de generación, ordenamiento y unificación del reino.

puede ser concebida en su unidad (…)"[416]. En efecto, la democracia se afirma allí donde la sociedad se define y comprende a si misma frente a la ausencia de algo ubicado mas allá de lo social donde pueda establecerse el fundamento y la medida de lo verdadero o falso, lo legítimo y lo ilegítimo. En otros términos, la democracia moderna tal como la comprende Lefort se encuentra posicionada entre la trascendencia de un fundamento que encuentra su verdad mas allá de lo social, por fuera de la experiencia histórica de la coexistencia humana y la pura inmanencia del poder. La democracia se instituye como un régimen político estable a partir de la disolución de los marcadores de la certidumbre, y los hombres se ven arrojados a la experiencia única de la indeterminación última de los fundamentos del orden social, indeterminación que no puede ser clausurada porque no se pueden establecer definitivamente los sentidos, o por lo menos no puede establecerse legítimamente un sentido definitivo. La democracia, en tanto sea democracia se encontrará siempre jaqueada por la pretensión de restituir las certezas redefiniendo y fijando los sentidos. Pero esta tentación totalitaria, no se deriva sin más de la democracia, sino que implicará una nueva mutación radical de sentidos y una transformación profunda del lugar del poder. Si la tentación totalitaria responde a la pretensión de recuperar la univocidad de los sentidos, la democracia encuentra su estabilidad en la indeterminación de los mismos y en este escenario lo único propiamente legítimo es la instalación de un debate legítimo sobre la legitimidad. La democracia es la "sociedad histórica por excelencia" ya que es el único régimen político que conocemos que vive de la incertidumbre, vive en la incesante actualización de sentidos y lucha contra la fijación de los mismos. Es la sociedad histórica por excelencia ya que solo ella se instituye sobre un debate llamado a estar permanentemente abierto.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires., Nueva Visión, 2008.

CATANZARO, Gisela e IPAR, Ezequiel: *Las aventuras del marxismo*; Buenos Aires, Gorla, 2003.

HIRSCH, Thomas: El tiempo social: itinerario de una noción en André J. (dir), Dreyfus-Asséo S. y Hartog F. *Los relatos del tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

[416] Lefort, La cuestión de la democracia, Op. cit., p. 47.

LEFORT, Claude: Marx: de una visión de la historia a otra en *Las formas de la historia*, México, FCE, 1988.

LEFORT, Claude: Reflexiones sociológicas sobre Maquiavelo y Marx: la política y lo real en *Las formas de la historia*, México, FCE, 1988

LEFORT, Claude: *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Cap. 4. IV Sobre la guerra y la diferencia de los tiempos, Madrid, Editorial Trotta, 2010.

LEFORT, Claude: La cuestión de la democracia, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004.

LEFORT, Claude: ¿Permanencia de lo teológico político*?, e*n *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004.

LEFORT, Claude: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, París, Le Seuil, 1986.

LISCIANI PETRINI, Enrica: La pasión impolítica de la política. Merleau-Ponty entre "filosofía y no filosofía" en *Nihilismo y política*, R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), Buenos Aires, Manatial, 2008.

MAQUIAVELO, Nicolás: *El principe*, Madrid, Alianza, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2002.

POLTIER, Hugues: *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.